# AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS


DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO



II — 1957 OCTUBRE - DICIEMBRE MADRID — 8

# SUMARIO

Págs.


CUESTA, S.: *Teoría de las estirpes como causa y contenido de la Historia* ... 475
BONAFEDE, G.: *La duda agustiniana y el tema de Dios* ... 509
ÁLVAREZ CAMPOS, S.: *La primera enciclopedia de la cultura occidental* ... 529
ALCORTA ECHEVARRÍA, J. I.: *El alma agustiniana de Peter Wust.* 575


## NOTAS Y DOCUMENTOS


*Cristianismo y "Respublica"* ... 593
MUÑOZ ALONSO, A.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy.* 597


## BIBLIOGRAFÍA

MITTERER, A.: *Die Entwicklugslehre Augustins* (V. Capánaga).—BOLGIANI, F.: *Intorno al più antico Codice delle «Confessioni» di S. Agostino* (Fr. J. Oroz).—SCIACCA, M. F.: *St. Augustin et le Neoplatonisme* (V. Capánaga).—VANDERBERGHE, B.: *Saint Augustin et le sens du peché* (V. Capánaga).—GALATI, L.: *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino* (V. Capánaga).—WOHL, L.: *Corazón inquieto* (V. Capánaga).—LAIS, H.: *Probleme einer zeitgemässen Apologetik* (V. Capánaga).—MARITAIN, J.: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (A. Muñoz-Alonso).—RIVA, C.: *Il problema dell'origine dell'Anima intellettiva secondo Rosmini* (A. Muñoz-Alonso).—ROSMINI, A.: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia* (A. Muñoz-Alonso).—SAUVAGE, M.: *Socrate et la conscience de l'homme* (A. Muñoz-Alonso).—HAMMER, J.: *Quand Jésus vivait parmi nous* (V. Capánaga). SPIAZZI, R.: *El Espíritu Santo en la vida cristiana* (A. A. G.).—FANFANI, L.: *Catecismo del Estado Religioso. Quiénes son los religiosos* (A. A. G.).—HARTMANN, A.: *Sujeción y libertad del pensamiento católico* (A. Muñoz-Alonso).—ROBINSON, N. H.: *Christand Conscience* (Fr. J. Oroz).—RAHNER, C.: *Palabras al silencio* (V. Masino).—CAPMANY C., J.: *La resurrección del Señor* (V. Masino).—COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Fr. J. Oroz).—CAPÁNAGA, V.: *La Madonna nell'Oratoria del P. Abramo di Sta. Chiara* (A. F.).—DAICHES, D.: *Critical approaches to literature* (Fr. J. Oroz).—TREVIÑO, J.: *Si quiero, puedo ser santo* (J. O. Reta).—VAN HOUTRYVE, I.: *En el espíritu de Cristo* (J. O. Reta). HERNÁNDEZ, J.: *El libro de las misiones...* (V. Capánaga).—AMIOT, F.: *Histoire de la messe* (Fr. J. Oroz).—ANGRISANI, J.: *Homiliario Dogmático* (A. A. G.).—LEKEUX, M.: *La pequeña Sor Celina* (J. O. Reta). TISSOT, J.: *La vida interior* (A. A. G.).—LAT, L.: *De subordinatione status catholici ad Ecclesiam* (J. O. Reta).—OLGIATI, F.: *Silabario de la Teología* (A. A. G.).—LLANOS, J. M.: *El desfile de los Santos* (J. O. Reta).—KNECHT, F.: *Comentario práctico de Historia Sagrada* (A. A. G.).—CLUNY, R.: *Bajo el sayal* (J. O. Reta).—SAN SEBASTIÁN, C.: *Mujeres en el Sermón de la Montaña* (J. O. Reta).—VOILLAUME, R.: *En el corazón de las masas* (J. O. Reta).—BICHLMAIR, J.: *Jesús, el varón ideal* (J. Oroz Reta).—MARMION, C.: *Palabras de vida inspiradas en el misal* (J. O. Reta) ... 601


NOTICIAS ... 627
LIBROS RECIBIDOS ... 632
ÍNDICE GENERAL DEL VOL. II, 1957 ... 635
BIBLIOGRAFÍA AGUSTINIANA (IV).

# Teoría de las estirpes como causa y contenido de la historia

Por Salvador Cuesta, S. J.

*Arbores tantummodo per stirpes aluntur suas*, Cicerón.

SUMARIO.—Cumpliendo el propósito, que expresé en el artículo sobre las estirpes y generaciones como fuerzas motrices de la historia, publicado en otro número de AVGVSTINVS (1), ofrezco en el presente, de un modo compendioso, una teoría de las estirpes como realidades de la historia y como método historiológico.

Para abonar su objetividad y dotarla de la indispensable fundamentación científica y filosófica me ha parecido necesario partir de las nociones y de la doctrina metafísica correspondiente y confirmarla aduciendo las teorías análogas de dos campos de la vida y de la ciencia en los que las estirpes tienen, para el hecho de la herencia, una importancia tan real como decisiva: el campo de la biología estrictamente dicha y el campo del derecho. De este modo el derecho, la fisiología y la metafísica serán como los antecedentes lógicos de una sorites en la que la teoría de las estirpes históricas se deriva como una conclusión dialécticamente legítima y objetivamente valedera.

Corolario de esa teoría es un nuevo concepto de la generación histórica en función de las estirpes, concepto enteramente distinto del propuesto por los generacionistas, el cual, como demostré en el artículo anterior, ni ha podido ser satisfactoriamente definido por los teorizantes, ni ha sido utilizado por los historiadores.

Al final del presente artículo se insinúa el modo de comprobar más detenidamente el valor de la teoría que aquí se propone, mediante una indagación en las grandes concepciones historiológicas y en el mismo fluir real de la historia.

Para facilitar la inteligencia de este trabajo y la relación de sus partes pongo, a continuación, el esquema del mismo según el orden de los diversos epígrafes:

I.—Las estirpes según la metafísica, la biología y el derecho.
- *a*) Ontología de la generación y de la estirpe.
- *b*) Las estirpes y las generaciones en la biología vegetal y animal.
- *c*) Las estirpes y las generaciones en el derecho.

II.—Las estirpes en la historia.
- *a*) Causalidad de las estirpes.
- *b*) Especificación e individuación de las estirpes históricas.
- *c*) Generaciones históricas de estirpes históricas. Corolario sobre el método de las generaciones.

III.—Conclusión.

(1) *Las fuerzas motrices de la historia: ¿Generaciones o estirpes? A la luz de la doctrina agustiniana*, en AVGVSTINVS, I (1956), 330-361.

AVGVSTINVS, II (1957), 475-508.

El temor de Laín Entralgo de que en el método de las generaciones se pretenda meter «gato biológico por liebre histórica» es un miedo fundado con tal que esté limpio, como sin duda en él lo está, de sospechar aviesas intenciones en los que expenden la mercancía. No hay en ellos fraude ni dolo. Se trata simplemente de una ligereza o una fascinación genuinamente ensayísticas.

Pero de que aquí hay gato en lugar de liebre una buena prueba es lo indigesta que ha resultado la vianda a los historiadores. Ya se vió en el artículo anterior que ni los más fieles discípulos de Ranke, en el cultivo de la historia, recogieron la ocurrencia del maestro. Ésta fué despedida del campo de la gran historia al más somero del ensayo filosófico-histórico y filosófico-culturalista. En él ha vivido una existencia perpleja sin encontrar quien diera a su protoplasma contornos bien definidos entre los dos extremos a que se ha aplicado el nombre de generación: el de un estado de opinión de masa o el de un reducido grupo de hombres eminentes o desplazados.

Y sin embargo, la generación, como factor de la historia, existe. Yo así lo creo. Lo percibo, como lo puede percibir, sin gran esfuerzo, cualquiera que contemple la historia general del mundo o la particular de un pueblo, la de una era o la de un período.

Existen las generaciones; pero con un sentido radical y absolutamente distinto del que le han dado sus oficiales propugnadores. Existen las generaciones como producto, digamos como *engendro*, de las estirpes.

Para adentrarnos en la realidad de unas y otras y conocer adecuadamente sus recíprocas relaciones, bueno será fijar previamente la significación de los vocablos que en esta cuestión usamos unos y otros y precisar el contenido representativo verdadero de los correspondientes términos mentales. No despreciemos la lógica ni la dialéctica. Ellas cumplen en todo problema y en toda controversia un servicio de vanguardia y descubierta para que, después, avance triunfalmente la verdad.

## I

## LAS ESTIRPES SEGÚN LA METAFÍSICA, LA BIOLOGÍA Y EL DERECHO

Don Juan Zaragüeta en su benemérita obra *El lenguaje y la filosofía* (2) ha enseñado muy bien que los términos orales, las palabras que, desde la antigüedad, emplean los filósofos en sus conversaciones y obras científicas, proceden del léxico con que, en la conversación común y ordinaria, se designaban las cosas materiales. Tenía que ser así (3). Del

(2) Juan Zaragüeta, *El lenguaje y la filosofía* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 1945.

(3) Verdad es, como el mismo Zaragüeta demuestra largamente, que, después, se ha dado un proceso inverso de aplicación de palabras que, ya por el uso, significaban naturalezas espirituales a sustancias corpóreas y accidentes sensibles. Zaragüeta, *o. c.*, segunda parte, secc. II, c. II, art. III. Véase también R. Ceñal, S. I., *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler: Introducción a la moderna filosofía del lenguaje*. C. S. I. I. Instituto «Luis Vives», Madrid, 1941.

Es curioso el retorno de los vocablos a significar, ahora figurativamente (que

mismo modo que nuestro conocimiento intelectual tiene como punto de partida el conocimiento sensible, el vocabulario filosófico ha de ser, forzosamente, una aplicación analógica de los nombres y apelativos que originariamente se han aplicado a los seres percibibles por los sentidos. Aun para expresar las ideas que navegan por las más elevadas esferas de la abstracción metafísica, aun para designar las realidades teológicas más sublimes, hay que echar mano de nombres de cosas corpóreas. La tercera Persona de la Santísima Trinidad se denomina en griego y en latín con una palabra que, primitivamente, tan sólo significaba «viento»; «ángel» quiere decir emisario; «inteligencia» es lectura interior; «gracia», cosa que se da de balde.

También la filosofía de la historia, con tener un objeto tan vaporoso, misterioso y huidizo (tan huidizo como el aire al querer aprisionarlo entre las manos) ha tenido que agacharse al suelo de lo corporal para recoger las espigas sueltas de su terminología.

Puesta en esa faena, no tiene nada de extraño que buscara sus granzones en la senara de lo biológico, pues vida e historia, si no cosas idénticas, son cosas muy afines. No son idénticas, pues hay seres vivos que no tienen historia ni pueden tenerla en el sentido propio de la palabra.

Solamente tienen historia los seres vivos con vida fluyente y mudable. Ni las cosas exánimes que no se mueven por sí mismas, ni Dios, que, siendo la Vida increada y la fuente de toda vida, vive Él en pura, plena e inalterable actualidad, tienen historia. Aun respecto de los animales, solamente por una analogía muy extrínseca se puede hablar de historia, pues por no tener voluntad libre, sino instinto, no son ellos los que se hacen su vicisitud, es decir, su historia (4).

Vida y mudanza habían, pues, de proporcionar a la filosofía de la historia, y aun a la historia sin filosofía, su instrumental lexicográfico. Generación, estirpe, linaje, árbol genealógico, casta, raza, rama, injerto, pasaron de la biología al derecho y a la historia. Derecho e historia vienen a ser como dos colaterales procedentes del tronco común de la biología. Por eso la acepción jurídica de esos vocablos, como directamente derivada de la acepción biológica (más directamente que en el ámbito de la historia), es un buen apoyo para caminar por los vericuetos de la analogía y de la metáfora en el empleo de nociones y de palabras.

En biología, y, más concretamente aún, en embriología, son fundamentales las nociones de estirpe y generación. También lo son en la teoría de la herencia fisiológica y psicológica, tema asimismo esencialmente biológico.

---

es lo más notable) realidades corpóreas, especialmente cuando se trata de expresarlas con énfasis. Así, por ejemplo, se dice «voraz incendio», «alma del paisaje», «este vinillo alegrillo», «mareas vivas». La palabra «clima» ha pasado del orden físico al orden espiritual y ahora retorna al orden corpóreo y social en sentido tropológico. Parecidos fenómenos se dan en la atribución de actividad y cualidades positivas a las puras carencias, como cuando se dice «espesas tinieblas», «las sombras le cercaron», «el fa del silencio». Hay también en estas y parecidas expresiones viaje de ida y vuelta en cuanto al significado.

(4) Me refiero a la historia de una individualidad como la de un perro, la de una palmera, pues el título «Historia Natural» tiene, como se sabe, otro sentido.

Contemplemos el contenido de esos vocablos primeramente en su acepción más universal y trascendental. Hagamos su metafísica.

### *a*) Ontología de la generación y de la estirpe

Para no detenerme inútilmente en una ociosa disputa semejante a la conocida sobre la prioridad de la gallina o del huevo, me fijaré en primer lugar en el término que es objeto de la controversia, es decir, en la generación. Este tema común servirá como de peldaño para subir a lo que en el orden óntico, o sea en la realidad, es origen y causa de la generación, que no es otra cosa sino la estirpe.

La generación es la acción de engendrar. Es posible que si los eruditos generacionistas hubieran estado un poco atentos a esta consideración tan simple hubieran perfilado más sus ideas y corregido, al menos un tanto, sus teorías sobre lo que es una generación histórica.

Generación es acción de engendrar, y engendrar es exactamente transmitir a un ser una vida y una naturaleza de la misma especie que la naturaleza y la vida del que las transmite.

Esto es exactamente engendrar.

Y porque lo es, la definición y su idea convienen a todo lo que engendra desde Dios (eliminando de la definición la palabra especie, pues Dios no pertenece a una especie) hasta la planta monocelular.

Dios Padre, primera persona en el orden de las procesiones divinas, engendra a su Hijo porque le transmite su propia esencia y vida (5); el hombre engendra a otro hombre; el animal engendra otro animal; la planta engendra otra planta.

Por consiguiente, la generación, según su noción universalísima, ontológica, está constituída por dos notas esenciales: *a*) transmisión de vida; *b*) identidad de naturaleza. Y ya podemos percatarnos del valor que puede tener esta noción metafísica de la generación para determinar más tarde en qué ha de consistir una generación histórica.

En este concepto puro y abstracto de la generación se pueden distinguir dos facetas o, como dicen los escolásticos, dos formalidades. Una mira al engendrante (6); otra mira al engendrado. La primera se llama generación activa; la segunda, generación pasiva. También esta dis-

(5) El Padre y el Hijo, conjuntamente, como un solo principio transmiten también al Espíritu Santo la misma esencia y vida; pero los teólogos, mejor dicho el dogma católico, maravillosamente expuesto por San Agustín en el tratado *De Trinitate* distingue entre la procesión del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, llamando a la primera, que es por vía de entendimiento, generación porque el término es la imagen del Padre, de modo análogo al que, en el orden de las criaturas, los hijos son como reproducciones o imágenes de los padres. La precesión del Espíritu Santo es, en cambio, llamada «espiración», pues se da por vía de la voluntad, y el término es el amor entre el Hijo y el Padre.

(6) En la generación divina e increada del Verbo Divino por el Padre el engendrado se distingue realmente del engendrante por razón de la hipóstasis o personalidad; pero tienen unidad de esencia. Lo mismo se diga del Espíritu Santo. Por eso son tres personas distintas y un solo Dios, una sola esencia divina, o deidad, o divinidad. En las generaciones de las criaturas el padre y el hijo se distinguen por toda la entidad individual, pues son esencias físicamente distintas.

tinción nos acerca apreciablemente al asunto historiológico al que nos dirigimos, y más concretamente a la valoración exacta de las generaciones como factores y fuerzas motrices de la historia. Pero no apresuremos nuestra bajada de las alturas metafísicas.

A su vez, la generación pasiva puede ser considerada en dos momentos, que son, respectivamente, el de la generación *in fieri*, cuando se está verificando, y la generación *in facto*, que es el resultado o término de la acción generativa o, en otras palabras, el engendrado (7).

Considerada la acción generativa en el plano de la metafísica (de la auténtica metafísica, no del ensayismo), la generación pasiva *in fieri* se identifica, según la mayoría de los escolásticos, con la generación activa. Ambas son físicamente una sola y misma entidad. La distinción entre ellas es una distinción de pura razón que por un lado considera la acción generativa en quien la ejerce y por otro lado la considera en quien la recibe. Hay aquí una aplicación de la doctrina general escolástica acerca de la identidad real entre la acción y la pasión. Y como la acción, por razón de su naturaleza esencial, no altera o modifica al que la ejerce, y, en cambio, da existencia al ser que la recibe, un crecido número de escolásticos, siguiendo a Suárez, sostiene la tesis que expresada en su fórmula latina dice: *actio recipitur in passo*, la acción se recibe en el paciente.

Por el contrario, el resultado de la acción, y en nuestro caso de la generación, o sea lo que ha sido hecho, lo que ha sido engendrado, se distingue realmente del engendrante (8). También se distingue, en las criaturas, de la acción generativa, pues en las criaturas ésta es transeúnte y pasajera, y el engendrado, en cambio, acabada ella, permanece y sigue existiendo.

Ésta es la fecundidad esencial, universal, metafísica, de la generación: la de que por ella se da existencia a un ser vivo que ha de perdurar viviendo, actuando.

Pero, hablando en rigor ontológico, la fecundidad no reside propiamente en la generación activa, sino en la realidad que la ejerce. Esa realidad es el principio generador, la raíz, la estirpe.

La explicación de estos términos es muy necesaria como preámbulo para poder entender más adelante cuál es la verdadera entidad de las generaciones y las estirpes en el fluir de la historia.

En buena ontología se da el nombre de principio a todo ser que hace existir a otros seres. *Principium est id a quo aliquid procedit quocumque modo.* Principio es aquello de lo cual algo procede en alguna manera. *Procedere autem, sensu proprio, est accipere esse.* Pero el proceder en sentido propio es recibir el ser. En un sentido propio, pero

(7) En la generación divina no se da generación *in facto* por dos razones principalmente: a), porque es una generación eterna, siempre en acto; b), porque el Hijo (y el Espíritu Santo en la procesión de espiración) no es *factus* o efecto, no es «hecho». Obsérvese que la palabra «perfecto», según la etimología, no conviene a Dios, pues significa «totalmente hecho» de «per-factus». Pero le conviene según la acepción que el uso ha dado a la palabra, ya que según ese uso quiere decir excelentísimo y a quien no le falta nada.

(8) Mejor que «engendrador», pues este nombre indica habitualidad o capacidad, pues puede estar en ejercicio o no, mientras la palabra engendrante indica actualidad de la operación.

amplio, verifican el concepto de principio las causas, las condiciones y las ocasiones. También lo verifican la raíz y la estirpe, realidades que en el orden vital están amalgamadas con las expresadas por esos otros conceptos. En sentido propio y estricto sólo son principio el ser engendrador (9) y las causas. También lo son la raíz y la estirpe por lo que tienen de principio generador y de causas, como veremos en seguida.

No todo principio, en sentido propio y estricto, es causa, aunque toda causa es principio en sentido propio y estricto. Para que un principio sea causa se necesita que el ser a que comunica la naturaleza y la existencia tenga una esencia real y numéricamente distinta del principio. Por eso en la Santísima Trinidad el Padre es principio engendrador del Hijo, pero no es su causa, porque el Hijo no tiene una esencia en manera alguna distinta del Padre. El Hijo no es causado. Padre e Hijo tienen la misma esencia. Lo mismo se diga en la procesión del Espíritu Santo por espiración del Padre y del Hijo. El Espíritu Santo no es causado, pues tiene la misma esencia que el Padre y el Hijo, de quienes procede como de un solo principio. En cambio, en las generaciones creadas, los padres, que constituyen el principio engendrador, son causas eficientes, aunque no completas, de sus hijos, pues éstos, si bien tienen la misma naturaleza específica de sus padres, tienen una esencia numéricamente real distinta de la esencia de sus padres.

La causa viva, que entre las criaturas produce otros seres vivos engendrándolos (10), recibe, tanto en el lenguaje corriente como en el científico, diversos nombres. Los más frecuentes y apropiados son los de raíz, estirpe y padre. El nombre de raíz se emplea casi exclusivamente para el reino vegetal (11); el nombre de padre se aplica casi exclusivamente a los progenitores inmediatos animales, racionales o irracionales; el nombre de estirpe tiene una extensión más amplia y se aplica al principio engendrador tanto en el mundo vegetal como en el mundo animal.

Prescindiendo de otras diferencias de matiz entre estos términos, la palabra estirpe expresa de hecho un concepto de contenido más rico que el de las otras dos. En primer lugar, porque, como acabo de decir,

(9) En la Santísima Trinidad, también el principio espirador, que son el Padre y el Hijo, de los que procede el Espíritu Santo, *qui ex Patre Filioque procedit*.

(10) Una causa viva puede producir, indirectamente, otros seres vivos sin engendrarlos, como el agricultor que planta y cultiva las semillas, o el ganadero que practica la incubación artificial, para provocar la evolución del huevo, o la seminación artificial, para la fecundación del animal hembra. En estos casos la acción del hombre pone en actividad o acelera la acción de las fuerzas depositadas en la semilla vegetal o animal por la generación, como en la incubación, o para la generación, como en la seminación.

(11) En sentido metafórico no es raro el uso de la palabra raíz aplicada a la generación y a la estirpe de los animales y del hombre. En la literatura antigua los ejemplos son abundantes y algunos de ellos célebres. En la literatura bíblica, además de los casos en que a un hombre determinado se le llama raíz de perversidad, como al rey Antíoco (I Macabeos, I, 9), son famosos los pasajes mesiánicos en que se habla de la raíz de Jesé en Isaías y en los libros del Nuevo Testamento. San Pablo fusiona los significados de raíz, estirpe y raza cuando habla del pueblo hebreo y de los gentiles en relación con el «misterium fidei», es decir, con la sorprendente disposición de la Divina Providencia en la obra y economía de la Redención (véase *Romanos*, caps. IV, V, VIII, XI).

el uso lo ha referido tanto a la generación activa vegetal como a la animal. Pero, además, porque ese mismo uso y la tecnología filosófica, biológica y jurídica emplea la palabra estirpe no solamente para designar a los agentes iniciales de la vida, como sucede con los vocablos raíz y padre, sino también el conjunto o serie sucesiva de generaciones, es decir, de grupos engendrados que proceden de la misma simiente, vegetal o animal, según los casos, y que perpetúan por herencia sus cualidades (12). La filosofía, la biología y hasta la literatura y la poesía, rebasando la noción de germen, han dilatado la comprensión del término hasta hacerle significar todo el vigor efectivo, toda la proyección vital realizada por la simiente, y han llamado estirpe a todo lo que procede de una misma semilla y crece sobre una misma raíz.

Así, pues, considerándola todavía en el plano de las ideas metafísicas, a la estirpe le corresponde toda la perfección que la ontología atribuye a la causa eficiente y a la causa formal. Es la peculiaridad propia y suculenta de la estirpe como fuerza vital en su doble significado de principio originante y principio informante de la vida.

Tiene, en efecto, la perfección entitativa, dinámica y vital que la ontología descubre en la causa eficiente o, para hablar con más exactitud, en la potencia activa. Resumiré aquí brevemente esa doctrina metafísica por la claridad que tiene para ilustrar la teoría sobre la función de las estirpes históricas de que más adelante me ocuparé.

Según la metafísica de la causalidad, la potencia activa contiene virtualmente todos los efectos que puede producir, lo cual significa que está dotada de una misteriosa perfección dinámica, pues perfección es, y en determinados seres no poco misteriosa, la capacidad para, sin detrimento del propio ser, dar existencia a otros seres. Es, pues, esta perfección una verdadera fecundidad de la causa eficiente o potencia activa.

Pero, además, esa misma fecundidad o virtualidad implica necesariamente el que la entidad que de ella está dotada posea las perfecciones de los efectos que puede producir, y las posea, o formalmente, según la naturaleza propia de esas perfecciones, o de un modo eminente y superior. La demostración es fácil: nadie da lo que no tiene. Nadie puede dar la vida si no está vivo; nadie puede dar fuerza si no es fuerte; nadie puede comunicar sabiduría si no es sabio.

Por último, y dejando otras consideraciones sobre matices secundarios de la perfección de la causa eficiente, la actuación, por parte de la potencia, de su virtualidad es de resultados tan fecundos que en esa causación: *a*) ella no sufre detrimento ni en su propia entidad ni en su

---

(12) RAIMUNDO DE MIGUEL, en el *Diccionario Latino-Español Etimológico*, dice, explicando los significados de la palabra latina «Stirps»: raíz, tronco de árbol, el árbol, estirpe, familia, raza, descendencia». Y FORCELLINI, en el tomo quinto, lugar correspondiente de la palabra, enumerando las múltiples acepciones de la misma: «Stirps: I) proprie est radix, et imus truncus, et totus truncus ex quo rami exeunt... II) Stirps per synecdochem ponitur pro tota arbore aut parte eius quacumque... III) Item propago, nepotes, posteri, *discendenza*, quia stirps non solum truncum sed etiam ramum significat. VALBUENA-SALVÁ, en el *Nuevo Valbuena o Diccionario latino español:* «Stirps, pis. f. Cic. Raíz, tronco del árbol, el árbol, planta, mata, origen, fuente, causa, principio, estirpe, raza, línea, familia, casta, descendencia».

propia virtualidad (13); *b*) se completa, al menos accidentalmente; *c*) enriquece el mundo de las existencias y hace fructífero el de las energías (14).

En consecuencia, si se considera a la estirpe en cuanto a su causalidad eficiente, tiene todas estas perfecciones y esta fecundidad de la potencia activa. Si se la considera en relación a sus generaciones pasivas, a sus «engendrados», los contiene virtualmente y, por eso mismo, según su razón formal o en grado equivalente o en grado superior.

Pero si se la considera, además, como causa formal según la acepción completa que se da a la palabra estirpe, *totus truncus, tota arbor*, familia. raza, descendencia, la estirpe es el elemento constitutivo, total o parcial, de la serie hereditaria de generaciones, es la forma sustancial de cada una de las generaciones y es la esencia que presta unidad al conjunto de todas ellas.

Ambos aspectos, designados por las dos acepciones, reducida y ampliada, que el vulgo y los sabios dan al vocablo estirpe, ponen bien de manifiesto la supereminencia de la estirpe en relación con las generaciones. Por una parte, la estirpe es la causa eficiente vital de los seres que de ella brotan; por otra parte, es la causa constitutiva formal del conjunto de todos ellos. Esa doble función vital la acerca, en cierto modo y, por supuesto, en un sentido puramente analógico, a una semejanza con el principio generador divino, con el que el Padre, que es ese mismo principio, engendra siempre al Hijo. La estirpe creada tiene también una vida y una acción generadora permanente. En este sentido le cuadra de una manera plena la frase de Cicerón: *Arbores tantummodo per stirpes aluntur suas*» (15).

Hasta aquí la ontología de las estirpes y generaciones. He querido detenerme un tanto en estas regiones abstractas porque como algunos generacionistas, entre ellos don Julián Marías, al presentar la teoría de Ortega, afirman que esa teoría se apoya en la concepción metafísica general del autor, me parecía enteramente necesario exponer, siquiera fuera con brevedad, las ideas fundamentales sobre las que se alza la metafísica exactamente objetiva de la generación en cuanto tal. Digo exactamente objetiva porque arranca de las nociones indiscutibles de la vida, la causalidad y la generación activa y pasiva.

Ahora podremos ya descender a las capas inferiores y contraer nues-

---

(13) Las causas criadas pueden sufrir, y de hecho sufren frecuentemente fatiga y agotamiento en el ejercicio de su causalidad. Pero esto no pertenece a la razón de causa como tal, ya que en proporcionar existencia o naturaleza a otro ser no se le entrega una fracción de la propia existencia o naturaleza. Se debe a la naturaleza compuesta y limitada de la cosa contingente que es la causa criada, la cual, entre otras cosas, no puede pasar de la potencia al acto sin un cambio en sí misma y, por tanto, sin un dispendio de esfuerzo. El herrero, cuando hace su obra, no deja en ella nada ni de su propia vida ni de su propio ser. Tampoco deja en ella nada de su fuerza, aunque ha tenido que esforzarse, trabajar, para hacerla. Aun más evidente es que la precontinencia virtual no disminuye, *per se*, con ejercicio. Al contrario, aumenta y se perfecciona, como se ve fácilmente por la razón y por la experiencia.

(14) Hablo sobre la base del postulado de que la energía solamente se transforma y no se aumenta ni se aniquila.

(15) Cicerón, *De natura deorum*, 2, 81.

tra atención a la naturaleza, mecanismo y funcionamiento de las estirpes creadas.

### *b*) Las estirpes y las generaciones en la biología vegetal y animal

La primera esfera que cruzamos en nuestro descenso es la de la biología y la de la embriología de los organismos, sean plantas, sean animales. Las ideas que más arriba quedan expuestas son abstractas, pero objetivas. Constituyen la metafísica de la estirpe y la generación. Por ser ellas ideas universales, han de realizarse totalmente en toda generación de cualquier clase que sea, contraídas, engastadas en las diferencias y peculiaridades de cada género, cada especie y cada individuo viviente, y, en consecuencia, cada generación concreta. Los concretos no desnaturalizan las ideas abstractas; las realizan.

Pero fijémonos en un dato de gran importancia, intencionadamente consignado arriba como elemento esencial en la definición de generación. Es el dato de la identidad de esencia entre el engedrante y el engendrado. Identidad física, numérica, individual en la generación divina; identidad específica en los vivientes creados. En ambos casos, comunidad, reproducción (16), imagen, retrato más o menos perfecto del engendrante en el engendrado. Esto lo han olvidado casi totalmente los generacionistas. Únicamente lo tuvo en cuenta, hasta cierto punto, Petersen, que se acercó al hecho en su teoría de los determinantes de las generaciones; pero tampoco supo sacar las consecuencias del mismo por no haberlo conocido en toda su entidad.

Los que han sacado todas han sido los biólogos. Para ellos el hecho de la pervivencia del principio engendrador en la serie horizontal o vertical de los engendrados, o sea de los descendientes próximos y remotos, tiene un valor biológico sumamente estimable. En él estriban todas las leyes de la herencia. Por lo mismo merece ser considerado muy atentamente.

En las leyes mendelianas y en sus ulteriores derivaciones el influjo de las cualidades de los progenitores es no solamente tan decisivo, sino tan casi exclusivo (y perdóneseme lo forzado de la idea) que en esas cualidades se hallan precontenidas todas las variedades de los descendientes y todas las peculiaridades individuales de cada uno. Cada descendiente, próximo o remoto, es el resultado de las combinaciones de las cualidades de los progenitores. Es la herencia. El conjunto de los descendientes, de los engendrados, es, en sí mismo y en su totalidad, la herencia según su realidad íntima y adecuada. Es lo que de sí mismos han dejado los progenitores. Las apasionantes investigaciones biológicas de los últimos años en un portentoso trabajo policíaco desplegado en el recinto microscópico de la célula han logrado localizar el taller misterioso donde se elabora la herencia. El hallazgo ha sido trascendental.

(16) Claro está que las palabras «reproducción, «retrato» y otras semejantes son enteramente impropias tratándose de la generación divina. Las empleo en un sentido amplísimamente analógico. Pero no se olvide que aun las más admitidas en la terminología teológica son, por su etimología y su significación originaria, también impropias. Del Verbo se dice que es «imagen» del Padre, y de Jesucristo decía San Pablo que es «figura de su sustancia» (divina).

Los biólogos se han apoderado de los útiles e ingredientes que determinan la calidad de la descendencia en cada especie y en cada individuo. El descubrimiento de la virtud hereditaria de los genes es de un valor todavía incalculable no sólo por el tesoro especulativo con que enriquece la inteligencia humana en el sondeo de los abismos de la vida, sino también por la intervención y el dominio que en la dirección de esa misma vida proporciona al hombre. Las posibilidades que se abren a la acción de la técnica suenan, cuando de ellas se oye hablar a los sabios, a algo impresionante y fantástico. Sin duda, ellos mismos experimentan el prurito de la emoción al avanzar en sus experimentos y advertir que la vida se les entrega. Hay ya una técnica biológica y están abiertos los caminos para llegar a una técnica de la embriología y de la herencia.

Y aquí entra ya, contraída de lo metafísico a lo fisiológico y a lo orgánico, la realidad de la generación. Los botánicos, los zoólogos, los médicos, conocen el mecanismo de la acción generativa en sus más pequeños detalles. Todas las microfases en la formación de la célula germinal y, después, en el desarrollo del embrión han sido registradas. Por si esto fuera poco, cada día se conoce más la etiología de las cualidades de la prole. Esa etiología actúa con arreglo a leyes fijas, cuyos efectos varían según la distancia que cada serie de descendientes tiene respecto del origen común. Estas series son las llamadas generaciones. Las leyes descubiertas por Mendel determinan los modos de reproducción de los progenitores en cada generación. Todas las incidencias de persistencia, pureza, mesticismo, atavismo, cambio y desaparición se pueden prever con una certeza por lo menos estadística. Cada generación está integrada por un número de tipos individuales que son diversos entre sí, pero que en conjunto son los correspondientes a esa generación y sólo a ésa.

¿Qué es, pues, en biología orgánica (para distinguirla de la espiritual, hacia la que vamos caminando) una generación? Es la serie horizontal de individuos derivados de una misma simiente y situados, en la línea de la descendencia, a igual grado de distancia de ese origen común. O sea que la generación importa igualdad de estirpe, sea que esta palabra signifique origen, sea que signifique proyección vital total de la misma simiente.

Y esto es lo que se buscaba: la relación esencial entre generación y estirpe. La generación es una realidad relativa. Es una realidad que recibe su ser de la estirpe. Lo mismo se diga, en el orden lógico, de su idea o representación mental. En la noción de generación tienen que entrar como conceptos componentes las nociones representativas de los determinantes reales de la generación.

Aparece, pues, de modo evidente que la generación está esencialmente relacionada con la estirpe. Se halla determinada por dos elementos comunes a los individuos que la integran. Son la comunidad de origen y la comunidad de grado. Ambos hacen referencia a la estirpe, uno por razón de la procedencia y otro por razón de la distancia. La combinación de ambos produce el espectáculo gayo, abigarrado, y, sin embargo, informado de un substrato común, de esa entidad horizontal en su existencia, vertical en su linaje que se llama generación. Por eso nos es

lícito pensar, teorizando, que a un buen biólogo le podría bastar conocer los datos relativos a las cualidades de la estirpe y a las de los individuos que constituyen una serie horizontal para dictaminar con toda certeza a qué distancia se halla la serie respecto del origen común o, en otras palabras, de qué generación se trata, cuál es su grado en la línea vertical de la descendencia. Y lo mismo se diga a la inversa y a la colateral: conocidos el grado de la generación y las cualidades de los individuos que la integran, podría deducir las cualidades de la estirpe, y conocidas éstas y el grado de distancia a que la generación se halla respecto del origen, podría deducir las cualidades de los individuos.

Hay así tres ecuaciones, resultantes precisamente de la relación biológica esencial entre estirpe y generación. Llamando *g* al conocimiento de la naturaleza de los genes; *n*, al grado de distancia de la generación respecto del origen, y G, a la generación, esas tres ecuaciones se pueden expresar por las siguientes fórmulas:

$$g + n = G; \qquad g + G = n; \qquad n + G = g.$$

La naturaleza de la estirpe es, por tanto, esencial para las condiciones de la generación, como la existencia de generaciones es de necesidad trascendental para la pervivencia de la estirpe precisamente porque la estirpe las trasciende a ellas.

Y no hay que alarmarse porque este hecho, es decir, esta relación entre estirpe y generación, se halle realmente animada de un impulso determinante. Es una determinación fisiológica para seres, fuerzas y actividades fisiológicas. Reducido al campo de lo fisiológico, el determinismo no es menos admisible y lícito que el que se puede profesar, y de hecho se profesa, por los hombres de ciencia en el campo de la física y de la mecánica (17). Aparte de que este determinismo no es absolutamente irrompible. Precisamente, como ya he indicado más arriba, el conocimiento, cada vez más penetrante y detallado, del mecanismo de la embriología es lo que está facilitando la intervención de la técnica y, si se me permite decirlo, del arte en la dirección de la vida fisiológica y en la estructuración que pudiéramos llamar industriosa (acaso algún día llegue a ser industrial, y Dios quiera que para bien) de los organismos. Los cruzamientos fecundantes, la preparación de simientes y sementales, la mejora de las especies, la multiplicación de las subespecies y la integración cualitativa de las mismas demuestran que el determinismo fisiológico y hereditario va entrando cada vez más bajo la jurisdicción del hombre. Y esta jurisdicción, ejercida con pericia y honestidad, puede traer excelentes resultados para la perfección humana y para la alegría del vivir.

Adelantaré que esta eugenesia, a base de estirpes, en el campo de la biología fisiológica tiene su correspondiente analogado en la biología de la historia, aun en sus manifestaciones y efectos más espirituales. Lo

(17) Quede a un lado, pues no interesa para nuestro tema, la cuestión del moderno indeterminismo físico-filosófico de Heisemberg, Rosembach, Schrödinger, de Broglie, etc. Aun los más indeterministas y decididos partidarios de las leyes estadísticas en los fenómenos físicos admiten grados de determinación mecánica y física para el mundo macroscópico por lo menos y no la excluyen del mundo microscópico.

que hace falta es prudencia y discernimiento. Ya lo decía Unamuno. En sus ensayos *En torno al casticismo,* en no pocas páginas de *El sentimiento trágico de la vida* y de otros escritos, da en el clavo al referirse a los injertos y cruzamientos en el orden de la cultura. Aquí, como en otros temas de la definición y evaluación de lo español, el profesor de Salamanca estaba mucho más atinado y calaba más hondo que Ortega y Gasset (18).

En conclusión, la estirpe es, en biología, la fuerza interna de más influjo en el proceso de la vida, en la pervivencia hereditaria y en la determinación de las generaciones en cuanto generaciones. Generación es algo que está diciendo estirpe por connotación. Estirpe es «un trascendente» de la generación y de todas las generaciones que se suceden en la misma línea del fluir de la vida. Generación sin referencia trascendida por la estirpe no es generación porque no es nada. Generación sin unidad de esencia proveniente de la estirpe es una contradicción. Las generaciones son nada más y nada menos que la perpetuación de la estirpe en el fluir hereditario de la vida.

### c) Las estirpes y las generaciones en el derecho

La estirpe como realidad y como concepto tiene también un gran valor en la vida jurídica y en la ciencia del derecho. Las relaciones jurí-

(18) A pesar de ello, la obra de Unamuno en su conjunto no es apta ni muchísimo menos para ser utilizada como guía del ideario español o como ingrediente y expresión del mismo. Podrá componerse un florilegio más o menos copioso de aciertos hispanos entresacando frases, párrafos, páginas y hasta capítulos enteros; pero la totalidad de la producción de don Miguel, mirada como totalidad, es sencillamente desorientadora e inconstructiva. No traza camino. Los senderos que a veces señala y aun los proyectos por su anchura incial, como, por ejemplo, el epílogo de la mencionada obra *Del sentimiento trágico de la vida,* parecen prometer llegada a metas y objetivos bien definidos y señeros y descubrir horizontes bien despejados; pero acaban en punto muerto o terminan en punta, que diría el propio Unamuno en uno de sus retruécanos. Después de leídos centenares de páginas, no sabe uno qué es lo que tiene que hacer o, mejor dicho, no sabe uno qué es lo que Unamuno quiere que se haga. Aun en los temas más reducidos y concretos, como, por ejemplo, la actitud del español frente a Inglaterra y a Francia por una parte, y frente a Alemania por otra, las afirmaciones son contradictorias, inconsecuentes y la mayor parte de las veces extemporáneas. Esto último era muy unamuniano o unamunesco. Y no vale, para defenderle, alegar su afirmación de que profesaba la contradicción y la paradoja. Esto pudo ser un autosalvoconducto para decir en cada momento lo que le daba la gana; pero no limpia a su obra de graves manchas contra la honestidad intelectual que es necesario exigir a todo el que se ponga a tratar asuntos tan graves. Unamuno padecía una especie de concupiscencia hacia el cisma y la estridencia. Tuve ocasión de observarlo y comprobarlo personalmente muchas veces, sobre todo en mi tierra, Salamanca, teniendo en cuenta lo que, contradiciéndose, afirmaba en unas y otras ocasiones. Su obsesión era ponerse contra el ambiente, por digno, venerable y justificado que éste fuera. Y en ocasiones producía la desagradable impresión de que su cismatismo obedecía a resortes aún menos elegantes que la rebeldía temperamental. No niego que a veces se le pudieran perdonar sus errores o sus arbitrariedades en gracia al genio y al ingenio que en ellas desplegaba y a que el tema no fuera de mayor trascendencia; pero su falta de discernimiento para distinguir tiempos y tiempos, cuestiones y cuestiones, tenía que provocar la justa censura y, en ocasiones, la indignación de todo espíritu sano. Una pequeña muestra de estas debilidades de doctrina y de... psiquismo puede verse en la interesante colección de escritos de Unamuno, recientemente publicada por García Blanco bajo el título *España y los españoles,* Madrid, 1956.

dicas de paternidad y filiación siguen un trazado paralelo a las relaciones biológicas de estirpe y generación. Es natural y aun forzoso, pues, como he probado en otro lugar (19), la relación jurídica no es sino una relación social en la que se da lo metafísico de la relación, o sea lo que es esencial a la relación en cuanto tal, informado por lo jurídico al igual que en el hombre se da el cuerpo informado sustancialmente por el alma.

En algunas instituciones, como la sucesión testada e intestada, el matrimonio, los alimentos entre parientes, la tutela legítima y el consejo de familia, tienen la estirpe y la generación un emplazamiento central y una importancia decisiva en trances de colisión de derecho o concurrencias de obligaciones. Estirpe y generación sirven de criterio para la imposición de deberes y el otorgamiento de facultades. También en los actos y negocios jurídicos o en situaciones como el retracto y el tanteo, el condominio, la troncalidad de bienes, las servidumbres personales, es el hecho de pertenecer a una estirpe lo que decide la cuestión en la prelación de derechos, en la proporción de los beneficios y hasta en la cuantía de las cargas tributarias.

Aquí, como en biología, de las dos realidades, estirpe y generación, es aquélla la originaria y la determinante. Y también en el campo del derecho la generación está integrada por todos los individuos que pertenecen a la misma estirpe y distan el mismo grado del origen común. Tantas estirpes como orígenes; tantas generaciones como grados de distancia de la misma estirpe. Es verdad que el método de computación de los grados, y en consecuencia de las generaciones, varía en algunos detalles según las diversas legislaciones. El *Codex* de derecho canónico sigue para computar los grados de parentesco de los colaterales en orden a los impedimentos para contraer matrimonio una numeración distinta del código civil español, y esas mismas u otras diferencias se encuentran al comparar los códigos de las diferentes naciones. También sucede que unas legislaciones extienden a más grados que otras los vínculos, los impedimentos o los beneficios de la comunidad de estirpe. Pero el concepto de generación como realidad determinada por la unidad de estirpe y por la igualdad de grado de distancia respecto del origen común es general a la teoría del derecho y a todas las legislaciones. La causa, como dije antes, es que el concepto jurídico se funda en el concepto biológico.

Por estar determinada, en ambos órdenes, la generación por las dos líneas vertical y horizontal de comunidad de procedencia y comunidad de distancia, es la estirpe lo que determina adecuadamente la entidad de la generación. Todo lo que sea externo a la estirpe lo es también a la generación en cuanto tal, aunque no lo sea respecto de uno o varios individuos. Más aún, se puede dar el caso de que todos los individuos de una generación tengan una propiedad común; pero no la tengan recibida de la estirpe. En ese caso esa propiedad no es generacional. Este hecho, tan real y frecuente en el orden biológico y jurídico, es asimismo importantísimo para la crítica interna del método historiológico de las generaciones tal como se ha propuesto hasta ahora.

(19) En el estudio, ya casi acabado y que, Dios mediante, verá pronto la luz pública, *Lo metafísico, lo social y lo jurídico en la relación de derecho.*

En virtud de ese hecho resultan completamente accidentales casi todos los elementos en los que los generacionistas hacen consistir la esencia de la generación. No son esencia; no son ni siquiera propiedades. En muchos casos son cualidades accesorias, acaso circunstanciales, y puede ser que hasta fortuitas.

Uno de esos factores que la casi totalidad de los generacionistas exige como determinante intrínseco de la generación es la coetaneidad entendida de uno u otro modo, comprendida en unos u otros límites. Pues bien, tanto en el orden biológico como en el jurídico, la coetaneidad es enteramente indiferente a la generación. Continuamente se da en la realidad el hecho de que individuos que tienen exactamente la misma edad pertenecen a distinta generación. Por el contrario, también es un hecho real que individuos que son de una misma generación tienen edades muy distantes. La explicación es obvia. Si lo que determina la generación es la comunidad de estirpe y la comunidad de grado, los que no pertenezcan a la misma estirpe no son de la misma generación, aunque tengan igual edad. Como tampoco forman parte de la generación los que pertenecen a la misma estirpe y tienen igual edad si no distan el mismo número de grados del origen común. Un tío y un sobrino que tienen la misma edad no pertenecen a la misma generación. En cambio, individuos que pertenecen a la misma estirpe y distan el mismo grado del origen común son de la misma generación, sea cual sea la diferencia de sus edades. Dos primos pertenecen a la misma generación aunque uno tenga tres y otro treinta y tres años.

También es fácil probar que una cualidad común puede no ser cualidad generacional, aun tratándose de individuos de la misma generación. Pondré un ejemplo, tomándole también del orden biológico, que esclarecerá más la correspondencia en el orden jurídico. Supongamos que dos hermanos morenos se casan con dos mujeres rubias que no tienen ningún parentesco entre sí. Supongamos que cada uno de estos matrimonios tiene un hijo y que éstos salen rubios como sus madres. Los dos pertenecen a la misma estirpe, pues tienen un origen común, el abuelo paterno; los dos son de la misma generación, pues distan lo mismo de ese tronco común. Con todo, la condición de ser rubios no es generacional entre ellos, pues la han recibido de estirpes distintas entre sí, es a saber las estirpes de sus madres, que no tienen entre sí ningún parentesco (20).

Aquí se insinúa que, en el campo del derecho como en el de la biología, el individuo puede proceder de varias estirpes. Y si en la biología tienen gran interés, como ya queda indicado, para los fenómenos de la fecundación y, derivadamente, para la técnica del cultivo de simientes, mejoramiento de las especies y perfeccionamiento progresivo de las generaciones, en el campo del derecho lo tuvo antiguamente en alto grado para los mayorazgos y las vinculaciones y aun hoy conserva su importancia, aunque más reducida, en ciertas disposiciones relativas al nexo entre estirpe y hacienda, como son las reservas y devoluciones de bienes

(20) Por eso Pío Baroja, con mucho fundamento, alegaba entre otras razones para decir que la llamada *generación del noventa y ocho* era una generación mito y fantasma, la de la falta de unidad de filiación ideológica entre los que son señalados como miembros de aquella generación.

troncales. Los artículos 811 y 812 del código civil español registran exactamente la incidencia de los bienes que, procediendo de una estirpe, llegan por juro de herencia a un descendiente, quien por la otra línea parental pertenece también a otra estirpe. En el caso de que muera sin descendencia, los bienes vuelven a su procedencia troncal, es decir, a la estirpe a que pertenecían.

Hay todavía un hecho más en la teoría jurídica de las estirpes, fundado en la realidad biológica. Es el hecho de que una misma generación tiene distinto grado según el origen común desde el que se empiece a hacer el cómputo de los descendientes. Los hermanos pertenecen a una generación que dista un grado del origen común que son los padres: aquéllos y sus primos carnales pertenecen a una misma generación que dista dos grados del origen común que son los abuelos; los primos segundos forman también parte de una misma generación, pero que se halla a tres grados de distancia del origen, que son los bisabuelos. Por eso los hermanos en cuanto hermanos son de una generación de número distinto al número que tienen las generaciones que forman con sus primos carnales y con sus primos segundos. Lo que importa subrayar es que la calificación de cada generación está en función de su grado dentro de la estirpe.

Estas relaciones jurídicas y biológicas, que, como hemos de ver, tienen su paralelismo en la proyección de las estirpes como fuerzas motrices de la historia, se halla también recogida en la vida del derecho por diversas instituciones. La más influída por ellas es la de la herencia testada o intestada, principalmente en lo que toca a las legítimas y al orden de suceder. Palpita en su regulación la idea de que la generación es generación por virtud de la estirpe. Así, por ejemplo, según el código civil español, cuando existen descendientes de línea recta, pero de grado distinto por razón de la distancia a que se hallan del origen común (caso de concurrir hijos y nietos), los de grado próximo heredan «por cabezas», que quiere decir por individuos, mientras que los de grado remoto heredan en representación de su ascendiente fallecido, o sea por su estirpe particular. En cambio, si por falta de descendientes los herederos son los ascendientes del causante, la estirpe, en cuanto estirpe, adquiere tal importancia que se sobrepone al número de sobrevivientes en cada generación, pues la herencia no se divide por individuos, sino por líneas. Y la generación, como producto y elemento perpetuador de la estirpe, adquiere un relieve muy significativo en el hecho de que la generación más próxima excluye a todas las demás y, por consiguiente, a los demás descendientes, aunque pertenezcan a otras estirpes. Criterio enteramente distinto al que rige cuando los herederos son descendientes. Aunque, por otra parte, pudiera decirse que el criterio universal es siempre el mismo: la defensa de la continuidad de la estirpe (21). Las que varían son las aplicaciones.

(21) Esto es lo que da apoyo a las razones filosóficas, sentimentales y aun políticas de oposición contra las tendencias de las legislaciones modernas a destruir las herencias, sea por medidas de carácter socialista, sea por la cuantía elevada del impuesto por transmisión de derechos reales sucesorios. Bien es verdad que el asunto tiene otros muchos aspectos, entre ellos el de la función social de la propiedad. Por eso me limito a señalar el fenómeno. No hago crítica, que no es de este lugar.

También en la sucesión de colaterales la estirpe tiene valor de criterio en la distribución legítima de la herencia. Cuando a la sucesión del causante concurren hermanos con sobrinos carnales huérfanos, aquéllos heredan por cabezas, o sea individualmente, mientras éstos heredan en representación de sus padres, lo que significa suceder por estirpes. Pero si solamente concurren sobrinos carnales huérfanos, aunque sean hijos de distintos hermanos, únicamente se tiene en cuenta la estirpe común, y por eso todos los individuos de la generación heredan por partes iguales. Es que en el primer caso se atiende a las estirpes particulares en función de la proximidad de la generación, y en el segundo, desaparecidas las cabezas de cada estirpe particular, se considera la estirpe común en toda su unidad.

Pero donde aparece con más relieve la fuerza jurídica de la estirpe para los efectos de la sucesión hereditaria es en el caso de concurrencia de hermanos de doble vínculo con hermanos uterinos o consanguíneos únicamente. En este caso el hecho de pertenecer a la misma generación cede su valor ante el hecho de pertenecer o no pertenecer a la misma estirpe completa. Por eso los hermanos de doble vínculo heredan doble que los hermanos de padre o madre solamente. Es el reconocimiento de la supremacía de la estirpe pura con todo lo que ella trae de solidaridad, semejanza y amor preferente (22).

* * *

De todo lo dicho se deduce que en metafísica y en teología, en biología y en derecho, el principio generador, increado en Dios, y su analogado secundario, la estirpe, en las criaturas, es lo que comunica ser, naturaleza y vida a lo engendrado, a la generación pasiva y terminativa. Por consiguiente, la gran fuerza motriz de la vida es la estirpe, en cuanto fuente de la existencia, en cuanto comunicadora de la esencia y en cuanto principio intrínseco que trasciende todas las generaciones derivadas del mismo origen. Queda ahora por hacer la aplicación de esa doctrina y el confronte de la realidad por ella representada a la concepción teórica y al fluir real de la historia.

El problema en su conjunto se despliega y resuelve en tres cuestiones. Por la primera se plantea la pregunta de si las estirpes son las fuerzas motrices originarias de la historia. Por la segunda se investiga si las generaciones históricas tienen respecto de sus estirpes la misma dependencia trascendida y total que la que enseña en sus conceptos la metafísica y comprueba en sus observaciones la biología. Por la tercera se trata de fijar con exactitud en qué sentido se puede hablar de las generaciones como realidad del fluir histórico.

No será necesario considerar por separado dichas tres cuestiones, ya que están embebidas unas en otras. Al enumerarlas sólo he querido señalarlas como integrantes del tema total que se ventila sobre las fuerzas motrices de la historia.

---

(22) A lo largo del articulado de los capítulos 3 y 4 del título 3 del libro 3 del Código Civil español se puede ver el juego de los términos línea, cabeza, estirpe, generación, grado, etc., cuyo empleo por parte del legislador se funda en la realidad biológica y, en último término, en la doctrina metafísica que ha sido expuesta en la primera parte de este artículo.

Una consecuencia de la solución a las mismas es la crítica (interna ya, a diferencia de la que se hizo en el artículo anterior) sobre la teoría de las generaciones tal como la entienden los generacionistas.

## II

## LAS ESTIRPES EN LA HISTORIA

He dicho más arriba que, expuesta la teoría de las generaciones según la biología, se trata ahora de examinar su aplicabilidad a la historia. Esta afirmación parece contraponer lo biológico a lo histórico. Y la sospecha, ya registrada más arriba, de Laín Entralgo sobre el matute biológico que algunos pretenden meter en el recinto de la historia en el envoltorio de las generaciones, viene en ayuda de esta contraposición.

Sin embargo, como ya dije en el artículo anterior, por mi parte no hay inconveniente en dar el nombre de biológicas a las teorías sobre los acontecimientos históricos y a la explicación de éstos. Como no lo puede haber en llamar vitales a esos acontecimientos. Si los términos empleados originariamente para expresar la vida fisiológica, su fecundidad y su propagación han sido admitidos sin reparo por los teólogos y por los juristas para designar y explicar realidades de la vida íntima de Dios y relaciones jurídicas entre los hombres, no parece que sea más violenta la apropiación de los mismos a la historia genética, es decir, a la explicación de la historia por sus fuerzas motrices y por sus causas más próximas. La etimología de los vocablos y la analogía de los conceptos autoriza suficientemente para esa acomodación.

Y eso es exactamente lo que sucede con el término «biología». El término oral, como es bien sabido, etimológicamente significa idea, palabra o tratado de la vida. El término mental, el concepto o idea «vida» es análogo, o sea que se verifica en los vivientes parte del mismo modo, parte de diverso modo (23).

(23) Si se tiene en cuenta el hecho arriba apuntado de que el empleo originario de todas las palabras referia éstas a realidades del mundo material y a los conocimientos sensitivos, habrá que concluir que solamente el uso podrá decidir acerca de la propiedad, oportunidad y exactitud de la aplicación de esas palabras al orden de la realidad y del conocimiento suprasensible. Solamente el uso, porque las dos propiedades dichas de la etimología del vocablo y la analogía del concepto abren la puerta para las más variadas aplicaciones, aunque sean inusitadas. Lo que sucederá es que, si son inusitadas, su empleo engendrará la confusión, especialmente en el vulgo, aun en el de alguna cultura. Ciertamente se puede hablar sin irreverencia ni pesimismo de *La agonía del cristianismo* de que habló Unamuno. Pero la casi totalidad de los que solamente lean el título de esa obra y no sepan cuánto le gustaba a don Miguel emplear las palabras según su significado griego, y quizá mucho más producir el consiguiente desconcierto y escándalo, no adivinará el contenido del libro. El cual, por otra parte, tiene en verdad, por razón de ese mismo contenido, no poco de desconcertado, desconcertante y escandaloso.

Etimológicamente, y por supuesto en sentido analógico, cabe hablar de una biología, de una biografía y hasta de una fisiología de Dios. Por el contrario, no sería adecuado el término «Anatomía Divina» ni aun para expresar el estudio por separado de los atributos divinos. En cambio, no sería absolutamente impropio el empleo de la expresión «Genealogía Divina» como título de un tratado de las procesiones divinas, por lo menos de la procesión del Verbo.

Podemos, pues, hablar de estirpes y de generaciones, de linajes y de vástagos, de herencia y de atavismo históricos en un sentido enteramente apropiado, aunque enteramente analógico respecto de la significación originaria y elemental de estos vocablos.

La historia es, como dije más arriba, vida de los seres que, por su imperfección entativa natural, viviendo cambian. Y cambiar es, persistiendo, dejar de ser algo de lo que se era y empezar a ser algo que no se era. Pero así como en la vida fisiológica la estirpe, en cuanto raíz, contiene germinalmente la vida de todo el viviente que nacerá y se desarrollará, y la misma estirpe, como totalidad del viviente (24), contiene formalmente toda la vida de ese ser vivo, también en la historia la estirpe es primero el germen y después el contenido del fluir histórico. Es la fuerza motriz. Una fuerza que es motriz de sí misma, y por eso es viva y vida, pues, como dicen los escolásticos y ya expliqué anteriormente, la vida es la capacidad de moverse por sí mismo, y el viviente es el ser que se mueve a sí mismo, es decir, con movimiento inmanente *ab intrinseco in intrinsecum*.

Es, pues, la vitalidad y virtualidad (*virtus* significa fuerza) de la estirpe la que pone en movimiento la historia o, mejor dicho, la que hace el movimiento en que la historia consiste. Es la causa de la historia en el orden eficiente y, lo que es mucho más importante, también lo es en el orden formal.

Esta doble causalidad, eficiente y formal, es la que da a la estirpe su ingente valor como realidad de la historia; la que hace que de ella reciban existencia los demás fenómenos, realidades y vicisitudes sean generaciones, ramas, herencias, atavismos, avances o retrocesos. Todo depende, si no totalmente, sí en grandísima parte, de la naturaleza y de la acción de las estirpes dominantes o, como veremos cuando estudiemos a fondo la vida de la historia —su trama y su drama—, de las interferencias y relaciones de las estirpes afines o contrarias.

### *a*) Causalidad de las estirpes históricas

La estirpe es causa eficiente de la historia (ya veremos que lo es también de las generaciones) porque es la que introduce en la sociedad un movimiento que tiende a proyectarse en el tiempo y en el espacio, haciéndose perdurable y extendiéndose en la colectividad. La eficiencia de ese movimiento depende del vigor germinal de la estirpe que lo engendra. Ésta es la ley, tanto en historia como en biología y en metafísica, de la causalidad eficiente de la estirpe, como de todo principio engendrador. Una estirpe poco vigorosa tendrá poca eficiencia. *Hará* poco. *No hará* historia. Se debilitará, disipándose, al tratar de perdurar y de extenderse; se asfixiará o será absorbida, en la convivencia, por otras estirpes más fuertes o, en el peor de los casos, sucumbirá derrotada en la lucha violenta con las estirpes adversas.

En cambio, la estirpe vigorosa hace historia. La hace profundamente, extensamente, perdurablemente.

Profundamente porque se introduce hasta los resortes más internos

(24) Véase lo dicho en la página 481.

de la conducta humana. La energía vital de una estirpe vigorosa afecta a las raíces —es ella misma raíz— del obrar deliberado y aun instintivo de los individuos. Esto es hacer historia profundamente.

Pero, por eso mismo, se abre paso, con avance irresistible, en la colectividad. Es la eficacia ineliminable de la levadura fuerte. La misma oposición que encuentra es un vehículo de su expansión. Al igual que cuando con la masa nueva se envuelve el pan fermentado esa masa, en vez de sofocar la levadura, se impregna de ella y la transporta a todas partes, así la estirpe vigorosa se propaga y crece tanto con el favor como con la hostilidad. Hace historia extensamente.

Y la hace de un modo perdurable. Esta eficacia de duración de la estirpe vigorosa es de singular interés, pues convierte a la estirpe en causa formal, es decir, intrínseca y constitutiva de la historia. La acción y actuación de una estirpe a lo largo del tiempo es no sólo un factor, sino también una parte de la historia de ese tiempo; una parte de medida y valor proporcionales al influjo relativo que en la vida ejerce esa estirpe. Las otras partes de la historia de ese tiempo son los influjos de las otras estirpes en concurrencia de alianza, de diversificación, de rivalidad o de lucha. La historia entera de un período determinado no es más ni menos que el resultado total de las estirpes coexistentes prolongándose a lo largo de ese período. Cada estirpe tiene su vicisitud en cada momento. La historia es la suma de todas las vicisitudes de todas las estirpes.

De ahí que el gran espectáculo de la historia, su trama y su drama, sea la interferencia de las estirpes. Brotan unas estirpes, entran en el juego de la historia, en el gran teatro del mundo, y ofrecen, con las otras estirpes, el espectáculo de la vida del género humano de lo que los hombres engendran y de lo que ellos son engendrados, de los sucesos que ellos causan y de lo que en ellos causan los sucesos. Surgen las estirpes engendradas por las ideas o por los hechos, afirman su personalidad, se alían con unas, se oponen a otras, se conservan en su pureza, se injertan en estirpes superiores, se mezclan, dando lugar a estirpes mestizas, con lo que se regeneran o se degradan, luchan, triunfan, son derrotadas, se diluyen, desaparecen (25).

La lucha por la existencia que palpita en todo el universo, que le sacude con vibraciones cósmicas, se injerta en la historia humana mediante la interferencia pacífica o belicosa de las estirpes. La oposición entre los elementos inertes y la vida, la lucha del reino animal contra el reino vegetal para incorporárselo, la de unas especies animales contra otras, el afán eterno del hombre por dominar a los demás seres, adueñarse del universo y gobernar sus energías confluye y se corona en la universal disputa de las estirpes históricas. En otra ocasión expondré cómo las grandes concepciones metahistóricas, entre ellas la de San Agustín en el tratado *De Civitate Dei,* han dado a la interferencia de las estirpes un valor representativo del dinamismo teleológico y teológico universal.

(25) Como se ve, esta realidad estática y dinámica es mucho más compleja, rica y patética que la mera yuxtaposición y sucesión cronológicas de generaciones de treinta en treinta años. Baste este inciso por ahora. Más adelante volveré a la crítica a fondo del método de las generaciones.

La causalidad de las estirpes históricas tiene, por otra parte, muchas analogías concretas con la causalidad de las estirpes orgánico-fisiológicas. Por lo pronto, la proliferación de unas y otras es semejante. Como de una raíz vegetal o de un óvulo fecundado brotan no solamente individuos que llegan a su grado correspondiente de desarrollo total, sino también ramas y simientes que pueden propagar indefinidamente la especie, también las estirpes históricas se multiplican por simientes propias que difunden el contenido, la sustancia y el espíritu del hacer histórico en los más diversos ambientes de tiempo y espacio. Es una expansión en cono o embudo que se dilata y se abre con pretensión de abrazarlo, de ceñirlo y penetrarlo todo.

Igualmente, como de una raíz o un germen han podido proceder varias o muchas estirpes que, conservando como componente sustancial de su naturaleza y de su vida el elemento hereditario común, han venido a experimentar peculiares transformaciones que las diversifican entre sí, de modo análogo una estirpe histórica primigenia puede ser el origen de una gran variedad de estirpes que han conservado el humor de aquélla con modificaciones de evolución, adaptación y asimilación, por las cuales se diferencian, sin que por eso su genuinidad común se corrompa. Y al lado de esta superfecundidad, que puede mejorar la calidad de cada estirpe, se dan, como en la genealogía de los organismos, todos los fenómenos que acompañan a la propagación y multiplicación de los seres vivos, como también a su aniquilamiento y a su muerte. La legitimidad y la bastardía, la pureza y el hibridismo, la depuración y el anquilosamiento son vicisitudes de las estirpes históricas no menos que de las estirpes animales y vegetales. Hay estirpes que se disuelven en el intento frustrado de llenar una gran misión (26). Otras fenecen gloriosamente marchitas porque, realizada su misión, ya no tienen razón de existir (27). Se da el caso de estirpes que son literalmente sustituídas por otras en su empresa y el caso de estirpes que reaparecen al cabo de muchos años y aun de siglos de extinción (28). También se registra el fenómeno de estirpes que desaparecen súbitamente no por ser derrotadas con violencia por otras estirpes, sino porque un cambio brusco de la vida hace que, repentinamente, resulten inadaptadas a las nuevas condiciones de la existencia (29).

(26) Buen ejemplo de ello fueron numerosos ensayos realizados en el siglo XIX para resolver el problema social mediante una radical transformación de la vida política y económica del mundo entero. El falansterismo, los programas y partidos de Stirner, Kropotkine, Bakounin, Henri George, Owen, etcétera, fracasan prontamente, mientras se desarrolla el socialismo revolucionario, principalmente en su dirección marxista.

(27) El Partido del Centro, alemán, se disolvió rápidamente, aun contra la voluntad de muchos de sus afiliados, después de la última guerra mundial, porque su finalidad de defender el catolicismo, perseguido en el siglo pasado por el protestantismo prusiano, había sido gloriosa y eficazmente realizada.

(28) En la historia de la filosofía, el dualismo cosmogónico provocado por el llamado problema de la presencia del mal aparece, desaparece y vuelve a aparecer con intermitencias de diversa duración y en sistemas de muy diferente configuración, pero siempre con la tesis sustancial de querer explicar las antinomias del mundo y las luchas de la existencia mediante la conflagración de dos principios universales contrariados entre sí.

(29) Así ha sucedido con los partidos liberales aun en los países que han conservado o restaurado el régimen parlamentario, como Inglaterra, Francia,

Por último, no hay que olvidar la causalidad de las estirpes que actúan con la conciencia de cumplir una legación de la divinidad. En todas las concepciones teogónicas del universo, en todas las explicaciones mitológicas sobre el origen de la humanidad, se afirma la presencia en la tierra de una raza divina que es la protagonista de la historia. La teogonía brahamánica y la mitología olímpica, las leyendas germánicas de los nibelungos y las escandinavas de los dioses y los gigantes, los poemas épicos primitivos de todas las literaturas son, entre otras cosas, una metahitoria (filosofía, teología, soteriología, catarsis humana, palingenesia cósmica) del género humano a base de sus relaciones con esa estirpe, mediante la cual la divinidad actúa en la tierra. Y que estas creencias o mitos no han quedado soterrados del todo entre los estratos de la prehistoria bien lo ha demostrado en nuestro tiempo el racismo del movimiento hitleriano alemán, en el que la leyenda de la supremacía de los welsas reapareció bajo la forma del mito del siglo xx, el de la raza aria, de manera mucho menos poética y mucho más brutal.

El cristianismo no ha sido una excepción en afirmar la presencia de una estirpe divina a lo largo y a lo ancho de la historia. Aparte de los precedentes hebreos del antiguo testamento, en la literatura cristiana el *Apocalipsis* de San Juan, las epístolas de San Pablo, los poemas de Prudencio, la *Ciudad de Dios* de San Agustín, los *Nombres de Cristo* de Fray Luis de León, el *Discurso de la Historia* de Bossuet, el *Ensayo* y los discursos de Donoso Cortés, la *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu y en los últimos años los poemas de Paul Claudel y de Pemán sobre la guerra española, entre otras innumerables obras que se podrían citar, contienen una visión de la historia en la que el protagonismo de una estirpe divina unifica todo lo que ha sucedido y sucederá en el mundo hasta el fin de los siglos (30).

### *b*) Especificación e individuación de las estirpes históricas

Definida la naturaleza de las estirpes como causas eficientes que introducen en la sociedad una manera de vida y como causas formales y constitutivas que la perpetúan en la historia por sus propias generaciones (generaciones de estirpe), hemos llegado al punto de crisis, al momento de prueba y verificación de su objetividad. ¿Qué realidad tienen las estirpes históricas? ¿Qué realidades de las que se dan en el fluir histórico son estirpes?

Recordemos que el método de las generaciones no ha podido ser aplicado hasta ahora sino a un reducidísimo número de grupos pequeños —muy pequeños— de literatos, con lo cual la generación, así concebida, resulta completamente inadecuada para explicar la historia. El origen

Italia, Alemania, Bélgica. Los términos en que el mundo moderno tiene planteada la lucha por la vida... política y, sobre todo, por la vida económica, los hace casi enteramente inservibles si no es como mero instrumento ocasional y de recurso táctico utilizado por uno u otro bando en la guerra de las grandes fuerzas rivales que se disputan el mundo.

(30) Entre los pasajes del nuevo testamento alegados por ascetas y apologistas del cristianismo, uno de los más explícitos es el del versículo 9 del capítulo 2 en la primera epístola de San Pedro, que dice a los fieles: «Pero vosotros sois estirpe elegida, sacerdocio real, raza santa, pueblo de conquista».

de la dificultad está en la que hay al pretender definir lo que es una generación, sin hacer referencia a la estirpe correspondiente.

Todo lo contrario sucede con el método que aquí se propugna. En primer lugar, porque ese método señala el camino para apoderarse de la explicación total de la historia. En segundo lugar, porque las realidades que utiliza se hallan ordinariamente bien perfiladas por sí mismas y son por lo común perfectamente visibles.

En efecto, a pesar de la complejidad de la mayor parte de las estirpes, a pesar de la incontable variedad de especies de las mismas, la realidad de esta fuerza motriz de la historia es tan definida y relevante que basta dirigir una mirada rápida al espectáculo que ofrece la vida de la humanidad en cualquier período para encontrarse con las estirpes en existencia y en acción. No es necesario buscarlas trabajosa y artificialmente, como se ha hecho hasta ahora con las generaciones. Las estirpes están bien patentes. Y por ello lo está también el hecho de que la historia se halla tejida de estirpes y actuada por ellas. La comprobación de que las estirpes son a la vez causa eficiente y formal de la historia no requiere tampoco una demostración laboriosa. Lo hace patente la mera intuición de cualquier tramo de la historia, antigua o moderna.

Por lo que se refiere a la técnica para la especificación e individualización de las estirpes, creo asimismo que es también mucho más practicable y sencilla que las que han propuesto los generacionistas para la determinación de las generaciones. No es éste el momento oportuno para exponer detalladamente las reglas de esa técnica; pero sí lo es para trazar las líneas generales de lo que pudiera ser una tabla completa de las estirpes históricas. A base de esa realidad perfectamente visible a que antes me he referido, y sin pretender agotar el número ni aun la tipología de los géneros, especies y variedades de las estirpes que mueven e integran la historia, presentaré un elenco general que pueda facilitar el encasillamiento de cualquier realidad concreta perteneciente a cualquier período grande o pequeño de la historia universal o particular.

Teniendo en cuenta que, como he dicho antes, hay estirpes de extensión más dilatada que otras, que las hay primitivas y derivadas, que unas actúan en un orden de la vida colectiva y otras en orden diferente, he aquí algunos de los tipos generales y fundamentales a que se pueden reducir las estirpes históricas:

A) Estirpes de amplitud tan universal y de contenido tan completo que pueden ser llamadas mundos. Tales fueron el mundo romano y el mundo cartaginés en la antigüedad; el mundo romano y el mundo germano en los últimos años del Imperio romano; el mundo cristiano y el mundo musulmán en los siglos medievales; el mundo occidental y el mundo mogol a fines de la edad media; el mundo español conquistador y el mundo o los mundos de América al comenzar la edad moderna (31).

B) Estirpes en el sentido étnico-político: razas, castas, dinastías,

(31) En estudio ulterior registraré cómo estas grandes y complejas unidades, a las que aquí llamo mundos, fueron engarzadas por San Agustín, en su visión estática *De la Ciudad de Dios*, a la conflagración universal de los dos amores.

tribus, familias, casas, ramas con sus divisiones en legítimas, bastardas, puras, mestizas (32).

C) Estirpes políticas: naciones, estados, regímenes, partidos políticos, fracciones.

D) Estirpes religiosas: religiones, creencias, grupos cismáticos, herejías, sectas, institutos religiosos, espiritualidades.

E) Estirpes doctrinales: sistemas filosóficos, escuelas, doctrinas, teorías, sentencias.

F) Estirpes artísticas: concepciones estéticas, escuelas, estilos, maneras, técnicas.

G) Estirpes económicas: compañías mercantiles, sociedades industriales, empresas de explotación, bancos, firmas, patentes (33).

H) Estirpes sociales: rangos, estamentos, brazos, clases, federaciones, gremios, hermandades, sindicatos, colegios profesionales.

Tales son los arquetipos de las estirpes que más frecuentemente y con más eficacia componen y empujan la historia. Esta serie puede ser pormenorizada en numerosas variedades dentro de cada uno de los capítulos consignados. También puede ser completada con nuevas adiciones. Sin ir más lejos, nuestra misma vida contemporánea se halla integrada y movida por fuerzas que realizan enteramente la doctrina expuesta acerca de la naturaleza de las estirpes históricas, aunque no todas tengan la trascendencia de las explícitamente mencionadas en el elenco que precede. Así, por ejemplo, para utilizar una muestra pintoresca que nos ofrece la vida social de hoy, las sociedades deportivas, y sobre todo los equipos de fútbol, verifican adecuadamente en su esfera el concepto de estirpe. Cuando en la vitrina del salón principal de un club futbolístico se exhibe una fila de copas de plata y de trofeos ganados por el equipo en los campeonatos de una serie de años, esa muestra es el alarde de una gloria hereditaria, de una gloria de estirpe.

En la industria alemana se da el hecho de casas fabricantes que gozan una venerable antigüedad y una justa reputación en el mercado nacional o mundial, las cuales muestran el árbol genealógico de los dueños y a la vez el de las familias de algunos obreros distinguidos adscritas a la empresa desde hace varias generaciones. Los procedimientos de la fabricación han cambiado al paso de los progresos de la técnica; las generaciones se han sucedido, pero la estirpe pervive idéntica en cuanto estirpe. Algo parecido sucede en varias casas de la industria de relojería en Suiza y en varias familias de impresores célebres de los Países Bajos. En Castilla y Andalucía había hasta hace algunos años familias de grandes hacendados labradores y ganaderos, a cuyo servicio vivían ma-

(32) Recuérdese, por vía de ejemplo, la prolongada repercusión que tuvo en la historia de España la rivalidad fratricida entre la rama legítima de Alfonso XI de Castilla (Don Pedro I) y la bastarda (Don Enrique II). Las relaciones con Portugal, Inglaterra, Francia y con los otros reinos peninsulares fueron casi nada más que una consecuencia de esa rivalidad.

(33) Los versados en la historia de la economía política se percatarán fácilmente de que las ideas económicas y la actividad mercantil del movimiento manchesteriano fueron, en la vida comercial, una verdadera estirpe, cuyas generaciones influyeron poderosamente primero en la vida económica de Europa y después en la vida política de Europa y de todo el mundo, por la influencia que tuvieron en la formación del imperio inglés, su espíritu y su estilo.

yorales, cachicanes y aperadores ufanos de que sus antepasados, en línea ininterrumpida, habían ejercido durante muchos años al mismo oficio al servicio de la misma familia. Naturaleza y espíritu de estirpe conservan no pocas instituciones de Inglaterra, como los colegios universitarios de Oxford y Cambridge; algunas magistraturas administrativas y judiciales, ciertos cargos militares adscritos a la guardia de la familia real y hasta algunas familias de sastres y zapateros proveedoras de las familias más aristocráticas.

Más aún: se puede afirmar que la tendencia a formar estirpe, a fundarla o a conservarla es uno de los movimientos espirituales y aun psíquicos más espontáneos del hombre. Como que arranca del protagonismo de que ya en otra ocasión he hablado largamente. Y la consecuencia de esto, como conclusión de todo lo dicho hasta aquí, es que en la vida histórica real, como en la vida jurídica y en el campo biológico, y como en la teoría metafísica, el concepto verdadero y la realidad auténtica de las generaciones depende del concepto y de la realidad de las estirpes.

Y esto nos trae ya al remate del tema en el presente artículo.

### *c*) Generaciones históricas de estirpes históricas

Para proceder con todo rigor lógico (que nos es muy necesario en el trance en que nos hallamos ya del presente estudio y de la tesis que en el mismo se desarrolla) es menester recordar: *a*) que la estirpe, en cuanto raíz o causa eficiente, se perpetúa mediante sus generaciones; *b*) que la estirpe como causa constitutiva formal es el conjunto de sus generaciones.

La consecuencia lógica, rigurosa e inmediata es el concepto de generación histórica. Generación histórica es el grupo de hombres pertenecientes a la misma estirpe histórica, contemporáneos, sean o no de la misma edad, que actúan uniforme y acordadamente en un problema planteado en la vida de la colectividad. Lo sustancial de la entidad de la generación es que sus componentes pertenecen a la misma estirpe. Lo sustancial de su actuación es que ellos actúan con todo el peso de la estirpe, con su espíritu, con sus principios, con sus ideas, con sus sentimientos. Tanto la entidad como la actuación generacionales tienen una unión y una homogeneidad esencial. Las diferencias de matices que puedan surgir entre los individuos ni corrompen la estirpe, ni fraccionan o debilitan su acción. Hasta puede darse el caso de que esas diferencias, sobre todo si son de mera táctica, respondan al celo por el triunfo de la propia estirpe.

Esa unidad de acción, que no es coincidencia inconsciente y fortuita (como la que descubren los generacionistas en sus presuntas generaciones), sino que proviene inmediatamente de la unidad de ideas y sentimientos y remotamente de la identidad de estirpe, es lo que caracteriza a la generación. Es también lo que de aquélla recibe en su propia esencia, que es, por tanto, esencia de estirpe. La generación es el órgano de actuación de la estirpe en un momento dado de la historia. Por eso tiene el alma y la vida de la estirpe como el ojo o la mano participan el alma y la vida del hombre.

Para la generación como tal, el número de individuos es indiferente. Claro está que no lo es para la eficacia de su actuación. Pero no tiene por qué circunscribirse a una minoría de selectos, ni tampoco le es absolutamente necesaria una gran masa. Lo esencial —hay que repetirlo— es pertenecer a una estirpe y actuar según el principio intrínseco de ésta. Tampoco requiere la igualdad de posición económica o social, la afinidad de profesión o la proximidad en el grado de cultura. Pueden pertenecer a la misma estirpe histórica el jefe del gobierno nacional, el catedrático de astronomía, el abanderado de un regimiento y el labriego que cantando abre los surcos de la tierra con su tractor. Si los cuatro tienen que actuar ante un problema social o en un trance crítico de la vida colectiva, su actuación tendrá las diferencias accidentales, extrínsecas de la condición y circunstancias de cada uno; pero esencialmente será la misma porque estará animada del espíritu de la generación, o sea del alma de una misma estirpe.

Tan esencial es para la generación que sus individuos pertenezcan a la misma estirpe y que su obrar procede del espíritu de la estirpe común, que no bastará la simultaneidad de acción, ni la identidad de problema objeto de la misma, ni la alianza más estrecha en el actuar histórico para constituir una entidad y una acción generacional si los móviles propulsores de la conducta de cada uno arrancan de principios diferentes. Supongamos que en un período de la vida política de un país el partido demócrata católico se pone de acuerdo con el partido socialista para eliminar de la vida nacional al partido liberal burgués. Supongamos que aquéllos de común acuerdo obstruyen toda la actividad legislativa de éste, que votan siempre en contra de él, que van unidos a las elecciones para aniquilarle. ¿Quién dirá que ambos extremos constituyen una generación? ¿Es que una generación puede consistir en una entidad tan floja e incoherente? ¿Es que no es más que una agrupación accidental de hombres para una coyuntura efímera? Ya dije antes que en el campo de la herencia fisiológica la coetaneidad, aun dentro de la misma estirpe, es circunstancia extrínseca a la generación. Un primo y un tío de la misma edad pertenecen a distintas generaciones; dos primos de los que uno tiene cuatro años y el otro treinta y cuatro pertenecen a la misma generación. Es el grado de distancia respecto del tronco común lo que determina la generación dentro de la estirpe. En las generaciones históricas sucede una cosa análoga. El elemento esencial primario consiste en pertenecer a la misma estirpe; la entidad generacional está determinada por el momento histórico en que la estirpe tiene que actuar. Así, pues, en las estirpes históricas es el momento histórico con toda su problemática lo que determina el grado de la generación.

Un par de ejemplos de la historia española en los últimos cien años servirá para aclarar la doctrina.

El primero nos lo ofrece el tradicionalismo español. El tradicionalismo ha sido una de las estirpes más definidas y más pervivientes de la historia de España en los ciento treinta últimos años (34). Definida por

(34) La conciencia de estirpe está bien acusada en la prolongada serie de tomos en publicación de la *Historia del Tradicionalismo*, por Melchor Ferrer. Domingo Tejero y José F. Acedo (Sevilla, 1946 ss.).

la pureza tenaz de su doctrina (35). Perviviente, aunque el número oficial de sus partidarios haya experimentado profundas oscilaciones a lo largo de ese trecho de nuestra historia contemporánea (36).

Pues bien; el tradicionalismo ha tenido que actuar en múltiples y diversas situaciones e incidencias de la vida político-religiosa nacional, más o menos críticas, más o menos trascendentales y dramáticas, y, na-

(35) Lo cual no impide que haya gentes de buena fe que por afectividad, estetismo, política al por menor o por lo que sea se creen tradicionalistas y en realidad no saben cuál es la esencia del ideario tradicionalista. Son más bien, aun entre gente docta e intelectual, personas pías, honestas y, como dicen, de «ideas íntegras», que piensan y afirman un poco a bulto que el tradicionalismo y la tradición «son lo mejor, sobre todo para España». Convendríales saber que la esencia del tradicionalismo español se condensa en tres ideas: a), unidad religiosa católica íntegra de la nación española; b), unidad política con todo lo que para mantenerla sea necesario; c), descentralización administrativa territorial e institucional en el máximo grado posible. En esa esencia va incluída la representación nacional (problema el más difícil en la teoría y en la práctica del Derecho Político), que para el tradicionalismo ha de ser orgánica e indirecta, y va también incluída, como condición, la monarquía, en la que el rey gobierna verdaderamente, aunque enfrenado por las Cortes. Otras fórmulas con que se ha pretendido caracterizar el tradicionalismo, por muy populares que se hayan hecho, son inexactas o por incompletas (como las elaboradas por los que se fingen aliados con el tradicionalismo) o por incluir elementos accidentales (como las que profesa cierto tradicionalismo puramente sentimental). Al desconocimiento de lo que el tradicionalismo esencialmente es se debe el hecho de que entre esos píos y doctos varones que se creen tradicionalistas, y a los que antes me he referido, los haya tan estatistas y tan centralizadores como lo puede ser cualquier diputado de partido radical-socialista francés.

(36) Digo intencionadamente «número oficial», pues hombres eminentes, buenos zahoríes de las corrientes subterráneas de la conciencia nacional están persuadidos de que la adhesión al modo tradicionalista de ver la vida y de concebir el Estado late en el fondo de la inmensa mayoría de los españoles de cualquier comarca, cultura y condición social que sean. Tal era la persuasión de Balmes, como puede verse en los pasajes de sus escritos políticos (tomos 23-33 de la edición de las obras completas, publicada por el P. Casanovas, S. I.); tal la de Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, los Nocedales, Pemán, los cuales profesan el optimismo de creer que lo antitradicional no solamente es antiespañol, sino que carece del afecto de los españoles. Y lo más notable es que los «intelectuales» no son enteramente una excepción ni por lo que se refiere a tener esa misma persuasión sobre el hecho (que unas veces alaban y otras combaten), ni por no dar ellos, en parte, fundamento a ella. Dejemos a los más antiguos, como Ganivet y Costa, que en sus tambaleos y desorientaciones marchan a veces largo trecho y con paso firme por el buen camino. Pero ¿qué decir de los que hemos conocido personalmente? Ya es chusco (no hay más remedio que llamarlo así) el carlismo de Valle Inclán y el hispanismo, a veces hasta rabioso, de muchas páginas de Pío Baroja. Eugenio d'Ors pronunciaba morosamente la frase de que «lo que no es tradición es plagio». En cuanto a Unamuno y Ortega..., capítulos enteros se pueden componer con ideas de estos autores que parecen sahumadas de manzanas y espliego, como cosas guardadas en bargueño o en arca antigua. Pero quede en pie, acerca de estos autores, lo que dije sobre Unamuno en la nota 18: el conjunto de la obra de cada uno de ellos no es utilizable como guía para la tarea sagrada de educar a la juventud y reconstruir espiritual y materialmente la nación. Por eso el mejor servicio que podrían hacerles los que se declaran descendientes intelectuales de ellos (y que son, ciertamente, más tradicionalistas aún que sus maestros) sería entresacar, reunir y organizar todos sus aciertos en una obra de edificación del cuerpo y el alma nacionales. Porque de la mezcla caótica y monstruosa de los originales no hay más remedio que prescindir. Sobre este tan importante tema nacional es sumamente orientadora la *Biblioteca del Pensamiento Actual*, y entre sus obras, *La teoría de la Restauración* y *La configuración del futuro*, ambas de Calvo Serer.

turalmente, lo ha hecho siempre en estirpe, es decir, aplicando su doctrina y su espíritu y hasta su táctica peculiar. Coyunturas decisivas para su proyección de estirpe entitativamente pura fueron el problema de la sucesión de Fernando VII, las guerras carlistas, los debates parlamentarios en torno a la constitución de 1869, la restauración de 1874, la discusión de la constitución de 1876, la marejada de la crisis de Maura en 1909, el debate sobre la ley del candado, las batallas sobre política de enseñanza en los proyectos de escuela neutra y de supresión del catecismo, los debates sobre la constitución y leyes de la República del 31, la colaboración a la Cruzada del 36.

Cada una de estas ocasiones es lo que, dentro de la identidad y la pureza de la estirpe, determina la entidad de cada generación. Porque esas ocasiones, esos trances, son lo que determinan ideológica, cronológica y problemáticamente, la distancia concreta del grupo que actúa respecto del origen de la estirpe. La generación se integra en cada una de esas coyunturas por todos los que pertenecen a la estirpe. Los diputados y senadores actúan en las cámaras; los soldados, en el campo de batalla; los escritores, en la prensa y en las publicaciones; los oradores, en la tribuna; la masa, en las manifestaciones públicas; los votantes, en las elecciones.

El otro ejemplo de estirpe que ofrece la vida española contemporánea es el del liberalismo. La estirpe liberal manifiesta su presencia en las generaciones determinadas por esos mismos acontecimientos y representadas por sus hombres más ilustres: Espartero, Serrano, Sagasta, Canalejas, el Conde de Romanones. Aunque intervienen en problemas muy diversos y actúan en tiempos y coyunturas muy diferentes, lo hacen siempre en estirpe. Es la misma estirpe viviendo y vibrando en la correspondiente generación (37).

---

(37) El liberalismo español (y dígase lo mismo del de otras naciones, particularmente de las hispanoamericanas) no es tan definido en cuanto estirpe como el tradicionalismo, ni por su contenido ni por su proyección. No lo es por su contenido, porque el ideario del liberalismo político es extremadamente impreciso, variado y fluctuante. Cada fracción y en cada coyuntura tiene su ideario. Léanse las memorias de nuestros más ilustres jefes liberales y se verá la imposibilidad de extraer un cuerpo de doctrina liberal ni aun por lo que se refiere a ideas básicas aceptadas por todos. Y fuera de las memorias es raro encontrar obras dedicadas a exponer cuál sea la esencia del liberalismo, pues no podemos referirnos, al tratar de la vida política, a las obras científicas de Derecho Político escritas por catedráticos liberales como González Posada o Royo Villanova. Uno de los políticos no tradicionalistas que más explícitamente ha hablado de ideario ha sido Antonio Maura, y de él se ha publicado, por otros, un *Ideario Político* (ed. por Ruiz-Castillo). Pero hay que notar que las ideas de ese ideario del insigne y malogrado estadista se refieren a puntos concretos y problemas nacionales bien determinados, como la administración local, la obligación del voto, las colonias, el ejército, la marina, la burocracia, etc. (V. Antonio Maura, *Treinta y cinco años de vida pública*. Biblioteca Nueva. Tercera edición. Madrid, 1953.) Tampoco puede estar bien definida la proyección social del liberalismo como estirpe por el carácter personalista, y por lo mismo transitorio, que han tenido sus múltiples fracciones y subfracciones. El tema de «la disolución de los partidos liberales y conservadores» es central en las memorias de los políticos españoles. El liberalismo ha sido más que nada actividad parlamentaria y electoral, como se puede ver muy bien en la *Notas de una vida* y en ... *Y sucedió así*, obras del Conde de Romanones que tienen un precioso valor para la historia del liberalismo español. Donde la reseña de éste adquiere una más per-

Consecuencia de este valor conjunto que tienen la estirpe y el problema social concreto para la determinación de la generación histórica en cuanto tal es el hecho de que las estirpes puedan vivir períodos más o menos largos de la historia conservando todas sus esencias y aun fomentando su vigor, sin que su existencia se acuse de manera llamativa y ruidosa. Así acontece en los tiempos en que la vida de la colectividad se desliza normal y pacífica, aun estando preñada de energías y siendo prolífera en frutos de bienestar y prosperidad. Es la crisis histórica, es el planteamiento de un problema discriminante o el cambio de dirección en la marcha del grupo social lo que excita a laventarse a la estirpe y presentarse haciéndose sensible por su generación (38). Por eso es acertada la apreciación de Laín Entralgo acerca de la que pudiéramos llamar incidentalidad de las generaciones. Esa apreciación puede servir de punto de apoyo para la breve crítica interna del generacionismo (39).

Pero antes de hacerla podrá prestar algún servicio para la comprensión intuitiva de la teoría de las estirpes, tal como ha sido desarrollada en las páginas precedentes, la representación gráfica que a continuación se exhibe. Además, ayudará a estimar la objetividad de la teoría y a medir la entidad y el valor que la estirpe tiene como causa eficiente y como causa formal de la historia. En ese dibujo está representada de manera intuitiva y, por tanto, sencilla y a la vez completa la génesis de la estirpe, su intencionalidad invasora y expansiva, su perennidad o la tendencia a ella, los rellanos de existencia mansa y latente y el dinamismo y las epifanías mediante las generaciones propias en los trances críticos y en los períodos de efervescencia.

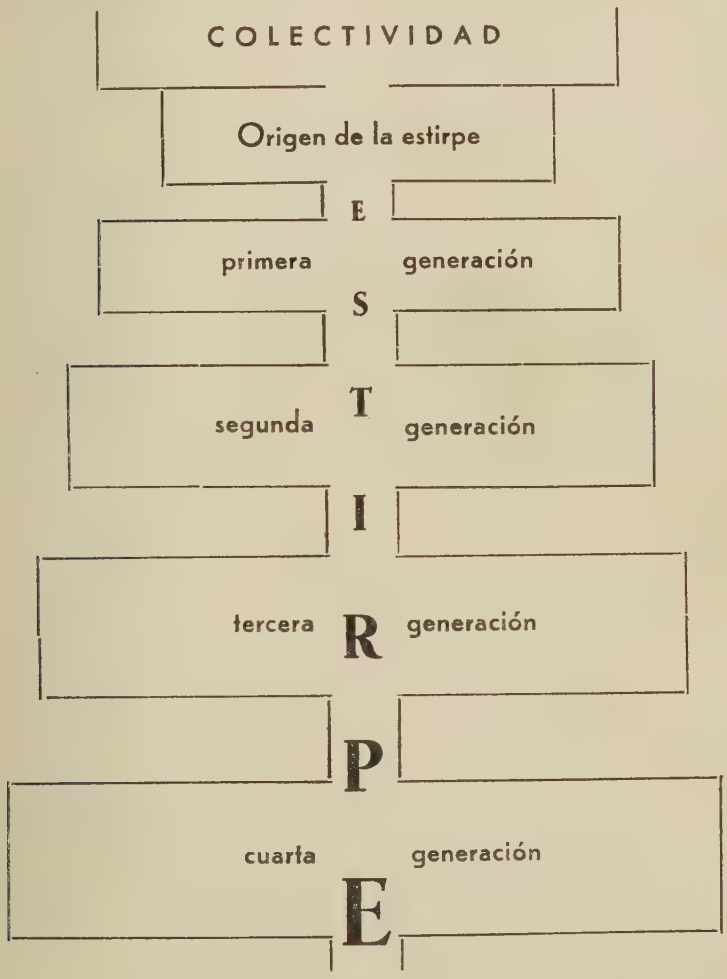
---

fecta silueta de estirpe es en las obras no de un político, sino de un gran historiador contemporáneo, en las de Melchor Fernández Almagro, muy particularmente en las últimas: *Cánovas* y *Por qué cayó Alfonso XIII*, esta última escrita en colaboración con el Duque de Maura. Movimiento de estirpe, dentro de la fe en el régimen parlamentario, fué el del propio maurismo, iniciado a primeros de siglo. Lo dramático del lance fué que pretendiendo salvar el parlamentarismo, purificándole, y el trono, autorizándole y consolidándole, fué hundido por el parlamento y por el trono, que al arruinar a Maura firmaron la sentencia de su propia ruina, como se ve en las mencionadas obras de Fernández Almagro y el Duque de Maura y en *Notas de mi vida*, de D. Juan de la Cierva y Peñafiel Madrid, 1955.

(38) Desde el punto de vista que ofrece este hecho se hace comprensible la afirmación de los teorizantes del antiparlamentarismo, que, sin embargo, tienen partidos políticos dentro del régimen parlamentario. Los tienen, según ellos, como instrumento forzado para llegar a abolir ese régimen. Así razonaban los dirigentes intelectuales y políticos de la Acción Francesa, los nacistas de Hítler antes de apoderarse del gobierno y los tradicionalistas españoles del período parlamentario de la monarquía y la república, no porque éstos trataran de adueñarse del poder para fines dictatoriales, sino para sustituir el régimen parlamentario de elección por sufragio universal y de mecanismo de partidos turnantes por una representación orgánica de la realidad nacional. Pero los antiparlamentaristas españoles, a diferencia de los otros, han sido muy perseverantes y tenaces en promulgar periódicamente su ideario (la mayor parte de las veces en estilo y por modos bastante poco aptos para abrirse paso en la colectividad y hacer prosélitos), pero poco cuidadosos y eficaces en la propaganda que hiciera explicitarse el presunto tradicionalismo latente en la subconsciencia de la masa de los españoles.

(39) Llamo generacionismo a la teoría de las generaciones tal como éstas son entendidas por la tesis que en el presente artículo y en el anterior he venido rechazando. Porque generacionista en sentido amplio también lo es la tesis de

Como en el dibujo solamente se expone el esquema de la estructura y el proceso de una sola estirpe, queda por representar en él toda la complejidad de las relaciones con otras, complejidad a la que también me he referido antes, y que es tan nutricia, tan constituyente de la historia *ut sic* como que en ella consiste el drama y la trama del vivir colectivo de los hombres en las grandes sociedades y en las pequeñas. Pero parece más cómodo omitir su representación por no ser necesaria y porque su presencia quitaría sencillez e intuibilidad al dibujo.




las estirpes que aquí se defiende en cuanto admite la existencia de generaciones. Pero las admite, como se ha visto, según un concepto enteramente distinto, representativo de una realidad secundaria, dependiente y funcional respecto de la realidad de las estirpes.

## COROLARIO SOBRE EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES

La teoría de las estirpes expuesta proporciona un criterio para el juicio interno del método de las generaciones. Si de este método se ha hecho tan poco uso y si las tentativas de emplearlo han dado tan escaso resultado, la causa principal está en la falta de idoneidad de ese método. Para hacer, muy brevemente, su crítica interna quiero partir de las apreciaciones que Laín Entralgo experimentó y formuló después de haber estudiado la teoría generacionista. La circunstancia de que él se haya esforzado en salvar el método y hasta haya tratado de aplicarlo para estudiar la llamada generación del 98 abonan sus ideas acerca de las deficiencias del instrumento historiológico en cuestión.

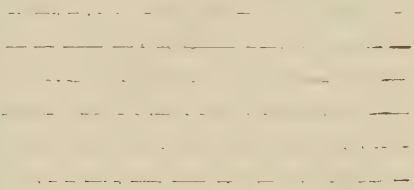
Después de recorrer Laín las teorías que parecen mejor elaboradas para definir lo que es una generación, para señalar sus constitutivos y describir su funcionamiento encuentra que al someter esas teorías a crítica absoluta y a comparación recíproca es la misma noción de generación lo que se pulveriza, escurre y evapora. Y, por lo pronto, le queda en el espíritu la sospecha «que le hace preguntarse con cierta escama, si la idea de generación, entendida en su acepción histórica, no pasará de ser un fantasma, un embelleco, un ente de razón». Lo mismo que decía Pío Baroja de la presunta generación del 98. En todo caso, juzga que no se puede atribuir a la generación «la doble dignidad de metro y categoría fundamental del suceder histórico».

Así es. Aun tratándose de las generaciones en el sentido verdadero que en las páginas precedentes se ha desarrollado, y en el que no pensaron los generacionistas, la generación es un concepto y una realidad que se hallan en dependencia trascendental de la realidad y del concepto de estirpe. Es la estirpe lo que verdaderamente tiene valor y categoría permanente de la historia.

Con todo, resuelto Laín Entralgo, con esguince intelectual generoso y elegante, a no negar del todo su fe a eso que los generacionistas llaman generaciones, se aviene a admitir la existencia de éstas «no como una categoría histórica, sino como un suceso histórico de contorno más o menos convencional». Y juzga que la realidad de las generaciones no es una corriente de fluir ininterrumpido, sino un hecho que se produce discontinuamente, sin leyes fijas, sin regularidad determinada, en unos trances de la historia sí, en otros no, y casi siempre como un hecho de contornos movedizos. Concede también que esa realidad elástica puede servir de instrumento para el estudio de determinados períodos que tienen una fisonomía especial, a la vez que un contenido del que forma parte la existencia de una determinada generación. Así lo ha utilizado él en su otra obra *La generación del 98*.

¿Qué decir de estas apreciaciones de Laín? En mi modesta opinión, son casi enteramente acertadas. Casi. El no serlo del todo proviene en una parte por defecto y en otra por exceso. Por defecto si ese juicio recayera sobre las generaciones fundadas en las estirpes. Es verdad que aun éstas no son un fenómeno de fluir constante; es verdad que su entidad, como expresión histórica de la existencia de las estirpes, es de aparición discontinua; es verdad que en sus individualidades de generaciones como tales presentan gran variedad de características y matices. Pero no lo es que el contorno de ese suceso histórico sea convencional. La generación que en las páginas precedentes ha quedado delineada, la generación que de hecho se da en la historia, está objetivamente determinada por la identidad de estirpe a que pertenecen sus componentes, por la unidad de problema o trance social en que actúan y por la uniformidad sustancial de su actuación.

En cambio, esa apreciación resulta sobradamente indulgente al referirla a las generaciones tal como pretenden entenderlas los generacionistas. La razón la he dado ya reiteradas veces: esas llamadas generaciones no son una verdadera entidad por carecer de la unidad y homogeneidad mínimas para constituir lo que los escolásticos llaman un *ens per se* y no un conglomerado espacial o temporal de cosas dispares. Si quisiéramos representar gráficamente esas generaciones, el dibujo podría ser muy bien el siguiente u otro parecido:



Que entidad puede ser la que define Ortega y Gasset cuando, en las lecciones sobre Galileo, dice: «El concepto de generación no implica, pues, primariamente más que dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital». No hay elemento intrínseco alguno. Lo de la coetaneidad es por su naturaleza enteramente accidental a lo que tiene que ser la sustancia de una generación, de un ser engendrado. Ni en cosas ni en personas bastará nunca la coetaneidad para constituir una entidad con seres que estén por todas o muchas condiciones y propiedades en situación de disparidad o alejamiento de cualquier orden. Y lo de «algún contacto vital» no puede ser menos hasta por razón de las mismas palabras «algún», «contacto», «vital», es decir, «poca cosa», «cosa externa» y «cosa vaga», ya que la palabreja «vital» tiene no poco de salvavidas flotante para cuando no se halla tierra firme donde hacer pie

En rigor, sin un principio intrínseco de sucesión, cual el que se da en las estirpes, no puede haber historia, porque la historia es por esencia fluyente y flúida. Ésa es la explicación de que el método de las generaciones haya sido tan raramente usado y de que el uso que del mismo se ha hecho haya consistido en aplicarlo al estudio de pequeños grupos de literatos y poetas. Y aun en esos casos cabe preguntar si puede darse el nombre de historia en sentido propio a tales estudios. ¿No son más bien estudios biográficos de un limitado número de personas? ¿Dónde está ahí la consideración del fluir de la historia? El propio Laín Entralgo, después de aceptar con sobrada magnanimidad la existencia de esa clase de generaciones como hecho que de vez en cuando se da en la historia, ha tratado de aplicarlo a la llamada generación del 98. Pero ese libro, concebido con talento, realizado con destreza es en realidad la colección de unos cuantos estudios sobre las opiniones de unos cuantos varones célebres acerca de unos cuantos temas. Falta la continuidad de la historia propiamente tal, no por incapacidad del autor, sino por insuficiencia del objeto; no por falta de interés del asunto, sino por deficiencia esencial del método. Véase el dibujo precedente. Trabajo le mando al que quiera escribir una historia universal o una historia nacional por el método de las generaciones.

En cambio, cuando se ha ensayado hacer la historia por estirpes universales, generales o particulares los aconteceres de los tiempos pasados han quedado esclarecidos con una nueva luz. La historia del monacato español por Fr. Justo Pérez de Urbel, la de la espiritualidad carmelitana por Fr. Silverio de Santa Teresa, la de la Compañía de Jesús en España por el P. Antonio Astrain, la de los heterodoxos españoles por Menéndez Pelayo, la mencionada del tradicionalismo español, la del carlismo por Román Oyarzun, la del romanticismo por Ospina, para no mencionar más que unas pocas de las escritas en español son una buena prueba de ello (40).

## III

## CONCLUSIÓN

Basta lo expuesto en las páginas que preceden para formarse una idea fundamental, suficientemente definida de lo que son las estirpes como fuerzas motrices de la historia y de lo que es el método de las estirpes como instrumento historiológico.

También se deduce de este artículo y del anteriormente publicado en AVGVSTINVS que las verdaderas generaciones, las que se dan en la realidad y pueden ser utilizadas en la descripción de la historia son realidades «generadas», engendradas por las estirpes o, como dicen los escolásticos, informadas por la naturaleza de la estirpe a que pertenecen.

(40) Este autor es colombiano. Entre las historias de estirpe escritas en lengua no española el número de obras es incontable. Piénsese, por ejemplo, en el campo de la historia de la filosofía en las obras sobre la historia de sistemas considerados separadamente, como el materialismo, el estoicismo, el racionalismo, etc.

Sin duda ninguna, las ideas que he expuesto sobre la naturaleza de las estirpes y de su acción y sobre el método de las mismas pueden ser amplificadas, completadas y hasta organizadas de otro modo. Pero acaso antes que constuir lo que pudiéramos llamar una *Estirpeología* sistemática, interesa hacer dos estudios inmediatos, preliminares y más breves (41). El uno tendría por objeto el empleo que, consciente o inconscientemente, han hecho de las estirpes como método de la historia las grandes concepciones historiológicas; el otro, delinear la acción efectiva de las estirpes, al menos las más universales y completas, en el desarrollo de la historia.

Dios ayude para que en breve plazo uno y otro puedan ser ofrecidos a nuestros lectores.

Salvador CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia.

Comillas.

(41) Recientemente, ya casi acabado este trabajo, ha llegado a mis manos la última edición de la obra de Laín Entralgo. *España como problema*, que en dos tomos reúne todos los escritos del autor sobre el tema de España (ed. Aguilar, Madrid, 1956). He advertido que no contiene el libro de Laín *Las Generaciones en la Historia*. Como todavía no he leído el prólogo, no sé cuál será la razón que dé el autor para esta exclusión, si es que da alguna. Y por un momento se me ha ocurrido pensar que la fe de Laín Entralgo en la realidad de las generaciones se ha debilitado aún más... y de ahí la exclusión.

# La duda agustiniana y el tema de Dios

Por Giulio Bonafede.

«*In quo opere (De Genesi ad litteram) plura quaesita quam inventa sunt; et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint*» (1). El espíritu de la investigación agustiniana está claramente enunciado en esta cita de sus *Retractationes*. Se busca la verdad con espíritu desvelado, con toda el alma; mas esta verdad, en sí única, buscada por múltiples mentes y por actos sucesivos de la misma mente, se nos multiplica, se nos fragmenta de modo que lo que se halla es siempre poco, con relación a lo que se busca; y lo que se encuentra sólo en parte queda demostrado. Lo restante permanece como problema para la mente que indaga; problema al cual es necesario acercarse libre de todo espíritu de soberbia.

La duda no implica escepticismo ni en acto ni tendenciosamente; no lo implica por la confianza en la capacidad de la mente de hallar la verdad por la certeza de la presencia de verdad en la mente. La mente ha sido creada para la verdad; hecha ella misma por la Verdad, está íntimamente unida a la Verdad, sin interposición de criatura alguna; es capaz de la Verdad; pero esta verdad, por su misma infinitud, es inasequible a la criatura. La verdad es como un polígono de lados infinitos; la mirada de la mente no puede abrazarla entera; es como una meta colocada a infinita distancia: el viajero recorre su camino, camina en la verdad, pero la Verdad total se le escapa; aun aproximándose siempre a la verdad, la meta, por estar a distancia infinita, jamás es alcanzada. Es como una estrella de grandeza de primer orden: la mirada profundiza en ella y su luz crece más y más, y en este mar de luz la vista peligra naufragar. Es como un cielo estrellado: bello a primera vista; como un tapiz magnífico adornado de movibles flores luminosas; y las relaciones entre estos puntos luminosos se extienden hasta el infinito, se hunden siempre más en la infinidad del espacio. La verdad parcial no agota la verdad total; la verdad parcial se debe armonizar con otras verdades, igualmente parciales, que nos manifiesta la investigación temporal. La verdad total, que es eterna, constituye la meta y modelo de la verdad temporal que se conoce por nosotros para que se construya armónicamente.

La duda agustiniana no renuncia a los derechos de la verdad; no renuncia a los derechos de la mente que conoce la verdad. La verdad es, en sí misma, una, inmutable, objetiva, pero las mentes que conocen la verdad son múltiples; están sujetas al tiempo, tienen cada una su

(1) *Retractationum*, lib. II, c. 24.

propia subjetividad, la cual, si bien no cambia la fisonomía de la verdad, al menos la *temporaliza,* la empequeñece, la subjetiviza. El ojo ve el panorama; este panorama es un objeto distinto del ojo que lo ve, pero este objeto nos es conocido a través de la estructura del ojo, condicionado por esta estructura. Y ojo del mundo es la mente, nuestra subjetividad entera, aquella subjetividad que establece una mediación universal, puesto que nosotros vamos de lo exterior a lo interior, pero en lo que está sobre nosotros vamos sólo a través de nosotros, ya superándonos, ya sobrepasándonos.

Nuestra subjetividad es el puente de paso obligatorio; es el fiel centinela que la Verdad ha colocado, como si sólo pasando sobre su cuerpo pudiéramos caminar hacia ella. La mediación que nuestro ser manifiesta en el sentir, en conocer, da el golpe de gracia al objetivismo vulgar que dogmáticamente afirma el objeto como si no fuese objeto de un sujeto, relativo y condicionado por éste, pero, al mismo tiempo, esta subjetividad bien entendida, agustinianamente entendida, da el golpe de gracia al subjetivismo relativo, protagórico, porque esta subjetividad es subjetividad de un ser racional, de una persona cuyo sentido está subordinado a la mente, así como el objeto material está subordinado al sentido y la mente o razón o inteligencia está subordinada a Dios, ya que su ley es la Verdad, puesto que la mente está hecha a imagen de Dios, su objeto natural de conocimiento y de amor, y es *capax Dei,* expresión que debe entenderse en toda la fuerza que la expresión tiene, tomada espiritual y materialmente.

Si la mente no fuese *capax Dei,* es decir, si no poseyese desde el origen de su ser a Dios, si en acto no llevara en sí a Dios, si esta misteriosa presencia no diese una particular dignidad al sujeto humano, un particular valor a los actos de sentir y de conocer del hombre, la mediación universal del hombre, si es admitida, anularía todo valor objetivo, y de ser negada, con su negación destruiría también el valor del hombre, pues que la actividad será total y solamente del objeto material, verdadero artífice del conocimiento.

La investigación agustiniana se mantiene lejos de estos extremos. El sentir no es actividad del cuerpo; el sentir es actividad del alma: «*Sentire non est corporis, sed animae per corpus*», «*neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*» (2). La actividad del alma, la superioridad del sujeto sobre el objeto es claramente afirmada en el orden de la sensibilidad, aun en aquel orden de la sensibilidad que está en más inmediato contacto con el cuerpo y que parece sufrir la acción de su fuerza. Pero a medida que pasamos del sentido a la imaginación, de la imaginación a la mente o entendimiento, las visiones se espiritualizan, la dependencia de lo corpóreo respecto de lo espiritual aparece más clara.

El sentir es acto del alma, ha dicho San Agustín. La presencia del cuerpo es causa ocasional, instrumental de la formación de su imagen en nosotros, formación que se debe a la actividad del alma, a su predominio sobre el cuerpo, nunca a una acción corporal sobre el alma.

(2) *De Genesi ad litteram,* lib. III, n. 7; lib. XII, n. 50.

«*Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; immo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur; tamen eamdem ejus imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae inefabiliter longe est a corporis tarditate*» (3). La visión corpórea es algo maravilloso, pero esta visión es inferior y condicionada por la visión espiritual o por la imaginación, ya porque no se da la primera sin la segunda, ya porque la segunda puede existir en nosotros sin la primera. Y esta visión, a su vez, es inferior a la intelectual porque ésta es la que la juzga, porque la visión intelectual puede subsistir sin las precedentes. «*Praestantior est enim visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis.*» Es superior la visión espiritual o imaginativa a la corpórea, porque la primera es advertida en cuanto se forma interiormente esta visión, no idéntica a la corpórea, sino semejante a ella («*Quandoquidem momento eodem, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adjacent, sentiuntur*»); es superior la segunda visión porque, aun sin la presencia de los cuerpos, la imaginación puede recordar antiguas visiones, puede formarlas de nuevo. Pero la visión intelectual es superior a ambas, porque juzga a los precedentes, porque tiene su autonomía propia; no extrae nuestra inteligencia todo su conocimiento de lo sensible. «*Spiritualis visio indiget intellectuali ut diiudicetur; intellectualis autem ista spirituali enferiore non indiget, ac per hoc spirituali corporalis, intellectuali, autem utraque subiecta est*» (4). Dios, la justicia, la piedad, la caridad, las virtudes todas, las nociones de la mente, o inteligencia o de la razón... hay un mundo de valores, de nociones que no se derivan del sentido, pues son patrimonio originario de la mente. Por tanto, por este patrimonio originario, y pues las visiones inferiores dependen del alma racional o mente o inteligencia, a ésta pertenece la búsqueda, de ésta es la inteligencia, el juicio, juicio conforme a leyes estables, porque presente a la mente, hecha a Su imagen, está Dios, la Verdad, Dios-Verdad, Dios causa del ser, razón del entender, orden del vivir. Y una vez más, esto nos conduce al alma *capax Dei*, al problema de los problemas.

* * *

Misterio del hombre; ¡misterio de Dios! Misterio de Dios: lo es por ser infinito en acto. No podemos definirlo; no podemos traducirlo en palabras porque ninguna puede adecuadamente expresarlo o significarlo. La incognoscibilidad esencial de Dios es un corolario de su ser infinito. Dios habita en una luz inaccesible; sus caminos no están ocultos y es absoluta la incapacidad para expresar la Verdad (5).

(3) *De Genesi ad litteram*, lib. XII, n. 35.
(4) *De Genesi ad litteram*, lib. XII, n. 51.
(5) Me refiero, p. ej., al *Inno alla Verità*, de A. Fogazzaro.

Misterio del hombre: precisamente porque se le presenta algo de la infinidad de Dios; el hombre es para sí mismo un misterio por la presencia divina en él, porque lo infinito ha tenido que valorizar infinitamente lo finito, la espiritualidad creada para poder manifestársele. El hombre es un misterio a sí mismo, por esto: por ser *capax Dei.*

Dios es un misterio; ningún mortal puede atreverse a expresar su naturaleza; decir qué es Dios. El mismo Juan, aun siendo inspirado por Dios, hombre al fin, no pudo decir qué es Dios; habló de Dios como pudo. «*Nam dicere ut est, quis potest? Audeo dicere, Fratres mei, forsitan nec ipse Johannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit; quia de Deo homo dixit; et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil: quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit*» (6). Dijo algo porque era hombre inspirado, conoció, pues, algo de la Verdad; su palabra tiene un contenido positivo; no es puro sonido que se desvanece al pronunciarlo. Por tanto, el agnosticismo queda eliminado; la teología, positiva o negativa, tiene un núcleo de verdades inteligibles; presenta una luz parcial, es cierto, pero siempre luz.

La palabra divina, como dirigida a los hombres, y expresada por hombres, almas excelsas, pero almas humanas, tiene una limitación fundamental: no expresa totalmente su objeto, dice y no dice, insinúa más bien, y siempre fundándose sobre un grado de positividad, de inteligibilidad, aquella inteligibilidad que no buscamos fuera de nosotros, sino en nosotros, no escuchando la palabra que suena externamente, sensiblemente, sino una luz interior, una voz interior, un maestro interior.

Misterio del hombre, hemos dicho. La búsqueda agustiniana, poderosa en el estudio de los problemas que miran a lo creado o a Dios, es particularmente penetrante en el análisis que mira al hombre. Sirvan de testimonio las páginas de las *Confesiones.* El alma es *capax Dei* porque Dios mismo, capacidad infinita, la ha creado en el hombre, dotándole de memoria, no aquella memoria que surge con la experiencia y se alimenta de la experiencia, sino una memoria que es fuente ella misma de toda la vida intelectual. «*Memoria augustiniana est illa facultas, qua anima «aperta» est Infinito, sicut quoddam penetrale amplum et infinitum, ubi praesens est lux divina, summa Veritas, animae lumen. Memoriae nomen denotat ipsum sinum animae, ubi praesentia Dei illuminantis est arcanus fons idearum innatarum rerum spiritualium*», como dice el P. T. Szabo, O. F. M., en un reciente volumen (7). Por eso San Agustín manifiesta un sentimiento de «horror» ante las maravillas de la memoria; grandezas ilimitadas aparecen ante su mente, al investigar en aquellos campos inmensos, como horizontes sin confín, donde se encuentra no sólo cuanto hemos aprendido a través del camino fatigoso de la experiencia, sino también todo aquel tesoro de nociones inteligibles que adquirimos por una vía distinta de la de la experiencia, tesoro en cuyo centro tiene su sede misteriosa el Señor de la luz. Quien ha encontrado la Verdad, ha encontrado a Dios; y como la Verdad instruye interiormente, por tanto interiormente está Dios

(6) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. I, n. 1.

(7) *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, p. 70, Orbis Catholicus-Herder, Roma, 1955.

presente en nosotros, en la memoria, en esta presencia nuestra en nosotros; en esta casi imagen de la eterna divinidad en nosotros, está presente Dios en nosotros.

Presencia de la luz que es cosa distinta del ojo que ve; presencia del Creador en la criatura, algo diverso de su Creador, en cuanto que el devenir, la temporalidad, *la informidad*, el ser casi *nihil* son caracteres que distancian el mundo creado, aun el espiritual, del Creador. Las criaturas, preguntadas, responden todas a una voz que no son el Dios que el alma busca; proclaman que Dios es su Creador. En particular San Agustín insiste sobre la *informidad* de la criatura, si se encierra en sí misma; sobre su ceguera, si no se abre a la luz divina. La luz que ilumina la mente es superior a la mente, se distingue de la mente, aunque está siempre en ella presente. Aún más; San Agustín tiene por tinieblas al impío. Juzga «informe» al alma que vive alejada de Dios. Pero si la luz está presente, ¿cómo será tinieblas? Si la forma está presente, ¿cómo será informe la criatura?

Estamos frente a un doble orden de problemas: el ser y el deber ser; el ser y nuestra aceptación del ser; esta segunda puede no existir, puede cerrar voluntariamente la vista a la luz que está sin embargo presente. Por eso se ha considerado la pureza de vida como condición esencial de la visión de la verdad, porque las cosas puras solamente pueden ser contempladas por un ojo puro: «*O homines, nolite esse tenebras; nolite esse infideles, injusti, iniqui, rapaces, avari, amatores saeculi: hae sunt enim tenebrae. Lux non est absens; sed vos ebsentes a luce*» (8). Está presente el sol, pero el ojo rehusa mirarlo; está presente la luz espiritual, pero el alma se considera ella misma luz; no se abre hacia el Infinito; renuncia caminar por la vía del regreso, del reconocimiento consciente. En el orden de la creación, todo es don; en el orden del retorno hay lugar para nuestra actividad, para nuestra responsabilidad. El abismo de nuestro ser tiene una forma, tiene una luz, un orden: la conversión al Creador, la aceptación consciente de que la Verdad luce por nosotros, sólo a condición de que nosotros trabajemos, reconociéndola (9). Si negamos tal reconocimiento; si nos encastillamos orgullosamente en nosotros, queda para nosotros cerrada la puerta de la verdad, y la mentira e ignorancia serán nuestros frutos. Llamad y se os abrirá; buscad y encontraréis; pero quien se encierra en sí mismo renuncia a buscar, cierra la puerta a la verdad, como Lucifer se transforma de ángel de luz en ángel de tinieblas (10).

Tinieblas es el hombre que no quiere consentir con Dios, su luz y su forma; sin embargo, quien es iluminado es luz. «*Et homo illuminatus dicitur lux*» (11), pero es luz recibida, participada, nunca la fuente de la verdad. Es por sí misma *informis;* por tanto, tinieblas. El racionalismo, de cualquier clase y grado, la mentalidad que coloca al hombre, considerado en su individualidad o como razón abstracta, en el centro de lo real, esta mentalidad no puede admitirse: el hombre no es fuente de la verdad; la temporalidad de la verdad debe entenderse en el sen-

(8) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. III, n. 5.
(9) *De Genesi ad litteram*, lib. I, n. 2, 3, 10.
(10) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. II, n. 9; tract. III, n. 7.
(11) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. II, n. 5.

tido de que el conocimiento de la verdad es temporal, pero no que la verdad sea tal. La verdad, toda verdad particular, determinada, todo cuanto hay de verdadero, de santo, de justo en el discurso humano, trae su origen de la fuente de toda verdad, de Aquel que dijo: «*Ego sum veritas*» (12). La soberbia es origen de todo mal, de todo error, de todo desvío intelectual y práctico. Es un acto de orgullosa afirmación de sí mismo, un intento de invertir el orden de los entes, una ilusoria afirmación de la posibilidad de que el hombre pueda encontrar estabilidad en lo que no es idéntico a sí mismo, en la criatura, como quiera que se halle o cualquiera que sea. Así como el antiguo Lucifer se convirtió en «*tenebrosus*», «*quia in veritate non stetit*» (13), también se hacen «*luciferani*», según la aguda expresión buenaventuriana, aquellos que se ciegan voluntariamente, que afirman no conocer lo que en realidad conocen. Soberbia e insipiencia van constantemente unidas. La orgullosa afirmación de sí mismo corre parejas con el desconocimiento del Creador, con el desprecio del leño de la Cruz, sólo con el cual es posible atravesar con firmeza el mar de la vida, como sobre navío seguro. Ya lo había previsto un sabio pagano, Platón, en una admirable página del *Fedón* (14), como lo indica expresamente San Agustín. El leño es necesario para atravesar el mar de la vida; quien desprecia este leño, renuncia a la visión de la verdad, y tal desprecio nace de la afirmación de sí. La humildad de Cristo es tenida como vil por la «sabiduría» de tales sabios; mas ¿cómo llegar a la meta si se desprecia el camino que a ella conduce? Los sabios «*noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi*». Debe atravesarse el mar de la vida, porque nadie puede permanecer inactivo; pero el despreciar la nave, sobre la cual pasar el mar de la vida, significa cerrarse el camino de vuelta (15).

La humildad es el inicio, la condición que nos coloca en la senda de la subida. El que no siente altamente de sí mismo, está bien dispuesto para llamar, para pedir con insistencia hasta que la verdad, como chispa imprevista, ilumine la mente. La posesión de la verdad, no la originaria, sino la temporal, debida a la reflexión, a nuestra conquista progresiva, esta posesión está condicionada por exigencias morales, ya que la pureza del ojo intelectivo es, en primer lugar, efecto de la vida virtuosa. El filósofo vuelve de nuevo a ser el amante de la verdad, y sabiduría perfecta será, no un abstracto y frío conocimiento de la verdad, sino la posesión de la verdad, la verdad vivida como bien. La conquista de la verdad es una forma de búsqueda de la salvación, salvación mental del error, salvación de la voluntad respecto del mal. El bien vuelve otra vez a identificarse, en una esfera superior, con el bien; el mal se identifica con el error, ya que la búsqueda es obra de la voluntad buena, mientras que el encerrarse en sí mismos, el volver la espalda a la verdad, el desconocer el *orden* de la realidad, es obra de la voluntad mala.

Ni se diga que la búsqueda es obra de la inteligencia sola, que tam-

(12) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. V, n. 1.
(13) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. III, n. 7.
(14) PLAT., *Fedón*, 87 d.
(15) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. II, n. 4.

bién el impío puede conocer la verdad. La conoce también el impío, porque la luz de la mente resplandece también en él, pero la plenitud de la verdad, considerada desde el punto de vista filosófico, no puede resplandecer integralmente para él, porque le falta el gusto de la verdad, el tacto de la verdad; está privado de una forma de sensibilidad adecuada a su objeto, capaz de sentir su presencia.

* * *

¡Presencia de la verdad en la mente! El centro de la búsqueda agustiniana, toda entera, está constituído por esta presencia; es el punto de llegada y el punto de partida; es como el sol de todo aquel sistema de verdades que San Agustín ha logrado descubrir; sol del cual reciben verdad y vida todas las verdades particulares del sistema. Es presencia en la mente de la verdad, de la sabiduría, de la luz intelectual; es presencia de Dios que da a las cosas la existencia, a la mente medio para conocer, a la voluntad ley para vivir, medio para conocer, ley para vivir no distintos de Dios. Es presencia de Dios en la mente; para indicarla, emplea San Agustín expresiones varias, pero equivalentes: *videre, percipere, intuire, cernere, cognoscere, noscere, aspicere, conspicere, tangere, praesto esse, capere intelligentia, visu mentis aspicere...* presencia que da un sentido fiel a la expresión, también usada por San Agustín, ser el alma *capax Dei* o creada a imagen de Dios.

No es imagen de Dios el alma simplemente porque esté dotada de naturaleza intelectual, cosa indudablemente verdadera, sino que deja sin explicar la razón de por qué se dice propiamente ser imagen de Dios la naturaleza intelectual; ni es capaz de Dios solamente porque puede conocer a Dios o está en potencia de tener el conocimiento de Dios, como otro conocimiento cualquiera, si bien la perfección del conocimiento sólo podrá lograrla en el conocimiento de Dios. No se niega esto; pero el pensamiento agustiniano no queda expresado en toda su pureza, en toda su verdad. El alma podrá elevarse, llegar, en el segundo ciclo, el del regreso de lo existente al Ente, podrá llegar hasta Dios, y en tal sentido ser capaz de El; todo esto es verdad, pero no considera la cuestión examinada por San Agustín, no se centra bien el punto de la investigación agustiniana. San Agustín no se plantea el problema de si el alma puede llegar hasta Dios en el mismo sentido que otro puede plantearse el mismo problema; y no se lo plantea simplemente porque él parte de una presencia de Dios y llega a otra presencia de Dios, en un orden distinto al precedente, si bien íntimamente unido con el primero.

El momento considerado por San Agustín es el intuitivo, constitutivo de nuestra capacidad de conocimiento, constitutivo de la estructura de nuestro ser, de nuestra mente, y esto anteriormente al uso que hagamos de esta potencia cognoscitiva, anteriormente a toda actividad por nosotros desarrollada, anteriormente a toda acción divina en el orden gratuito. La presencia de Dios en la mente, presencia debida al orden creativo, presencia en la cual consiste la imagen divina en nosotros, comunica un significado preciso a la potencia intelectiva. No es el alma *capax Dei* porque podrá conocerlo o reconocerlo; conocerlo si

totalmente lo desconoce por naturaleza, y podrá conocer —si puede— cierto conocimiento, por la vía del sentido, de la experiencia en general; reconocerlo si nos referimos al orden de la reflexión o meditación, concebida como una repetición, como un rehacer, un recrear en sí el orden intuitivo a través del tiempo, esto es, a través de la experiencia, pero concebida de modo completamente diferente de la precedente mentalidad; es *capax Dei* porque lo tiene en sí, lo posee, no como las criaturas todas lo tienen en cuanto que es principio creador de su existencia, causa de su subsistencia, sino que lo posee como objeto de intelección, luz de la mente. El ser racional depende de Dios como todo otro ser respecto del acto creativo, pero la relación del ser racional con Dios tiene de particular esto: que conoce su principio, lleva en sí su imagen, su presencia, aunque sea de una realidad distinta de la mente, opuesta a la mente. «*Non distas a pecore, nisi intellectu: noli aliunde gloriari. De viribus praesumis? a bestiis vinceris: de velocitate praesumis? a muscis vinceris: de pulchritudine praesumis? Quanta pulchritudo est in pennis pavonis? Unde ergo melior es? ex imagine Dei. Ubi imago? in mente, in intellectu. Si ergo ideo melior pecore, quia habes mentem qua intelligas, quod non potest pecus intelligere; inde autem homo, quia melior pecore; lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. Hoc erat vita illa, per quam facta sunt omnia*» (16).

San Agustín tiene de la potencia cognoscitiva un concepto diverso de aquel que tanto han difundido las mentalidades empíricas; está en el plano platónico, leibniciano, rosminiano, giobertiano. La potencia es un acto primo de cognición; contiene en su seno, abraza virtualmente todos los objetos a que se extiende o puede extenderse. La experiencia no es sólo una adquisición de lo ignoto, sino más bien un hacer explícito lo implícito; no es sólo un rellenar de lo externo, sino más bien un manifestar al exterior lo interior. Llámase potencia por relación a los actos segundos de cognición, actos que manifiestan la riqueza, la virtualidad de la potencia misma. Este concepto de potencia es muy diverso de aquel concepto que tienen las escuelas empíricas, ya consideren la mente como una *tabula rasa* en la cual nada haya escrito por naturaleza, o ya (para corregir la imagen precedente, infelicísima en su significado literal) piensen que esta mente es activa por naturaleza, una capacidad de conocimiento que, por temor al innatismo en todas sus formas, dejan en su indeterminación de significado, suponiendo que es cosa conocida, sin necesidad de demostración, que existe una mente que nada tiene propio, precisamente porque está desprovista de todo elemento inteligible.

Sea inteligible o no este concepto de potencia de los empíricos, lo que importa aquí destacar es que el pensamiento de San Agustín es muy distinto del pensamiento de aquéllos; que la expresión *capax Dei* tiene un significado diverso. La mentalidad empírica, en el fondo, es una mentalidad activista, si bien no señala las condiciones de por qué la mente, el sujeto todo, es activo; antes bien, ateniéndonos a sus premisas, debemos concluir que niega tal posibilidad. Mas San Agustín,

(16) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. III, n. 4.

cuando habla de esta capacidad natural de la mente, no piensa en realidad en qué actividad tenga la mente con relación a Dios, a la presencia de Dios en la mente. La actividad es sólo de Dios; la posesión en acto que la mente tiene de Dios, de su noción, es debida a la actividad creadora de Dios, a su acción iluminadora. Esta pasividad inicial, que en el fondo se identifica con la creación de la potencia y, por lo mismo, con la pasividad de las criaturas todas con relación al acto creativo, se transforma en actividad en el orden del desenvolvimiento de las potencias, en la experiencia, en la posesión refleja, no directa, natural, inconsciente, intuitiva, cual es el originario.

La imagen no es debida a la gracia divina, a menos que se considere gratuito el acto mismo creativo, porque la imagen siempre está presente a la mente, aunque el pecado la empañe, aunque el pecado le quite la semejanza. Es tan consustancial al alma esta imagen que, sea cual sea el destino del alma, se llevará consigo esta imagen. San Agustín, en el lugar claro, aunque disputado, de *De Trinitate*, distingue entre imagen y semejanza; afirma que la imagen subsiste en el hombre, en su mente, la parte más espiritual que hay en el hombre, aun sin la semejanza, sin una participación de Dios, sucesiva a la imagen, participación posible por la imagen precedente. Como se distingue la imagen de la participación, así se distingue la imagen de la mente. La mente no es la imagen, no es la luz, aunque se le llame a veces luz, en cuanto se la considera iluminada en acto por la presencia de la luz intelectual, por el *lumen mentis*, que es Dios; tampoco la imagen es la semejanza, ya que la primera subsiste sin la segunda y condiciona a la segunda, en el sentido de que solamente el alma, en la cual está la imagen, puede tener la participación de Dios. «*Nunc vero ad eam iam pervenimus disputationem ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit eius natura cujus est Deus; imago tamen naturae ejus qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus. Diximus enim eam, etsi amissa Dei participatione, obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago ejus est, non potest*» (17). Esta imagen consiste, es propia de las potencias cognoscitivas naturales; es una «*imago creationis*», como dice Mateo d'Acquasparta (18), la cual debe claramente ser distinguida de la «*imago recreationis*» y de la «*imago glorificationis*», que precede a las anteriores, imagen de la creación que nunca abandona a la mente humana.

Si excelente cosa es la imagen, será más excelente la semejanza, la participación de Dios en el orden de la gracia; esta posesión será el «*magnum bonum*» de que nos habla en el lugar citado, pero cosa distinta de la imagen, como ha demostrado claramente el P. T. Szabo, en

(17) *De Trinitate*, lib. XIV, c. 8, n. 11.
(18) *Quaestiones de fide et de cognitione*, q. VI de fide, ad 15. Quaracchi, 1903.

la obra citada (19), demostrando la falta de fundamento de otras muchas interpretaciones (Boyer, Schmaus, Gilson, Bianchi, Veuthey, Bettoni, Madariaga...). El temor al ontologismo, añado yo, ha hecho desfigurar un texto clarísimo.

Presencia de Dios en la mente: por esta presencia adquiere un fecundo significado la expresión del apóstol Pablo: «*In Deo vivimus, et movemur, et sumus*».

Está presente Dios en todas las criaturas; está presente, si bien no se advierte esta presencia. Mas de la presencia de Dios en la mente deduce San Agustín ser más fácil a la mente que indaga advertir la presencia de Dios que la presencia de otras cosas, que es más fácil conocer a Dios que conocer las cosas sensibles. Se requiere naturalmente que el hombre esté acostumbrado a la contemplación de las cosas espirituales, que no ignore que hay en nosotros una realidad distinta de la corporal. Se explica así por qué nuestro corazón anda inquieto si no halla a Dios, porque sin este hallazgo estamos como en discordia con nosotros mismos, no hemos encontrado el equilibrio de nuestro ser. El encuentro es, en el fondo, un reencuentro, un concordar el conocimiento reflejo con el directo, el conocimiento voluntario con aquel conocimiento intuitivo que es obra del Creador en nosotros.

Es más fácil conocer a Dios que conocer las cosas exteriores; pero esto no quiere decir que el conocimiento de Dios sea inmediato, en el orden de la reflexión, como que esté dotada de una evidencia tal que excluya más esfuerzos. La experiencia es necesaria bajo todas las formas, para transformar en conocimiento reflejo cualquier conocimiento intuitivo que existe en nosotros. Esto vale para el conocimiento de Dios y vale para el conocimiento de las otras cosas, ya que en nosotros está presente la causa de la existencia de las cosas reales, está presente Dios creador e iluminador, su acción creativa e iluminativa, que en este caso hacen y son una misma cosa. La presencia de Dios en la mente no excluye una demostración de tal presencia; la presencia en la mente de las ideas o razones, conforme a las cuales son creadas las cosas, no excluye la experiencia sensible, su necesidad para llegar a conocimiento de las cosas mismas, si bien las ideas son el medio de este conocimiento. Será debida esta necesidad a una limitación de nuestro intuito, será debida a una ley providencial de la creación que exige nuestra cooperación activa, fecunda, en todo campo, pero es un hecho que la presencia de las razones eternas en la mente no es suficiente en nosotros para llegar a ellas o a través de ellas al conocimiento de las cosas mismas. Ninguna forma de innatismo ha renunciado a la ayuda de la experiencia; tampoco San Agustín. «*Nec idonea est ipsa nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, et etiamsi non ea videamus per corporis sensus*» (20).

Ya se trate del conocimiento del hombre común, ya se trate del conocimiento del filósofo consumado, el conocimiento de lo temporal exige la experiencia, y es vana la esperanza de los que, para elevarse hasta

(19) *O. c.*, p. 60.
(20) *De Genesi ad litteram*, lib. V, n. 34.

la concepción del mundo inteligible, causa y razón del mundo sensible, juzgan poder establecer el conocimiento de lo real, apoyándose en el conocimiento de este mundo sensible (21). El orden de los tiempos es sin tiempo en la eterna Sabiduría de Dios (22), pero nuestro conocimiento, como nuestra vida, se desarrolla en el tiempo, aunque esta categoría no se temporaliza totalmente.

Presencia de Dios en la mente: parece como si, mediante este misterioso intuito, nos elevásemos a lo eterno, alcanzásemos algo de su misteriosa presencia, si bien para nosotros se hace inteligible sólo mediante el tiempo. Este contacto con lo eterno nos confiere una parcial estabilidad en la vida, en el orden cognoscitivo, en el orden moral, en el orden de los valores absolutos. Por eso se afirma categóricamente que Dios es causa del existir, razón del entender, orden del vivir, y todo ello está comprendido en su presencia en la mente. Dios, como saliendo de su intimidad, se nos manifiesta en los paradigmas de la naturaleza, cubre su esencia ininteligible, se nos presenta velado, en espejo y en enigma, como luz cognoscitiva, como ley moral. Así lo atestiguan lo absoluto de la ley moral y la verdad del conocimiento. Éstas son verdades, intuídas por los Platónicos, verdades que encuentran confirmación y demostración más eficaz en el pensador cristiano que usufructúa la ayuda de la revelación divina: «(Platonici) *qui verum Deum, et rerum auctorem, et veritatis illustratorem, et beatitudinis largitorem esse dixerunt*»; «(Deus est) *et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*»; «*et rerum creatarum effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum*» (23). Concordancia de doctrina, por lo que estima él que se deben anteponer los Platónicos a todos los demás filósofos de la antigüedad.

Presencia de Dios en la mente: Es presencia de Dios en la mente, en cuanto dotado de actividad creadora, en cuanto que tiene en sí aquel mundo inteligible del cual fué Platón uno de los mejores ilustradores, mundo inteligible que al pensador cristiano se presenta no solamente interior a Dios (verdad que, en el fondo, no sería difícil demostrar que había sido ignorada por Platón), en un sentido más pleno de cuanto se puede afirmar por un sabio pagano, pero misteriosamente múltiple y uno, ligado con aquel acto creativo que para las criaturas es fuente de su ser y escala para ascender al Creador, para alcanzar algún aspecto de su ser singular. No se puede hablar de Dios en las relaciones con lo creado sin referirse al mundo inteligible, de las ideas eternas, de las razones inmutables, de las causas primordiales, de aquellas formas o esencias cuya negación sería indicio de ignorancia. Negar las ideas significa en el fondo negarle a Dios conocimiento de las cosas, afirmar que la creación es un acto ciego, no iluminado por la luz de la inteligencia. San Agustín destaca e insiste en la afirmación de la precedencia del conocimiento sobre la acción, la eternidad de las ideas son respecto a la temporalidad de las cosas. Las cosas subsisten en cuanto Dios las conoce; Dios ha creado las cosas conocidas, aquellas cuyas ideas existían en Él, mientras que para el pensamiento humano la condición es

(21) *De Trinitate*, lib. IV, n. 21.
(22) *De Trinitate*, lib. II, n. 9.
(23) *De civitate Dei*, lib. VIII, cc. 4-9.

diversa. Las cosas son conocidas por nosotros porque existen, pero esta su existencia depende del conocimiento divino. «*Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in se habeat; sed quae habet haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo ocurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset*» (24).

Es pensamiento de la Ciudad de Dios éste y es doctrina de las más vigorosamente sostenidas por San Agustín. Su pensamiento está compendiado en la cuestión *XLVI* del *Liber de diversis quaestionibus octoginta tribus*. «*Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*» La negación de las ideas implica negar a Dios el conocimiento de las cosas, pensamiento impío, absurdo: indica no ser expertos indagadores de aquel mundo de la interioridad en el que brilla la luz de la razón o mente, la cual solamente puede tener conocimiento de estos inteligibles al capacitarse para esta visión, ya que sólo la mente pura puede contemplar las cosas puras. Estas ideas son eternas e inmutables, a diferencia de las cosas del mundo sensible, pero estos sus caracteres se explican sólo admitiendo que las ideas son algo existente en la mente divina. Eterno e inmutable sólo es Dios y cuanto en Él existe. Por otra parte, la multiplicidad de las ideas parece necesaria, puesto que múltiples son las cosas sensibles, y su diferencia se explica porque participan de ideas diversas. El hombre y el caballo no fueron creados con la misma idea. La eternidad de las ideas es, por tanto, algo consecuente a la eternidad de Dios.

Esta cuestión sobre las ideas es significativa, ya que San Agustín toca puntos controvertidos. Se afirma, por ejemplo, que todas las mentes intuyen las ideas, pero al mismo tiempo se afirma que no todas son idóneas o aptas para esta visión. «*Anima vero negatur eas intuieri posse, nisi rationalis, et sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non hominis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea; id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit.*» No se trata de que sólo algunas almas, las puras y santas, tengan visión de las ideas. Tal visión es propia de todas las almas racionales, mas de pocas es la conciencia de tener este tesoro inteligible y el motivo, platónicamente, es reconocido por la necesidad de la purificación moral, condición ne-

(24) *De civitate Dei*, lib. XI, c. 10, n. 3.

cesaria para purificar el ojo de la contemplación. El que está acostumbrado a pensar que sólo tienen existencia las cosas corpóreas, que sólo existe lo sensible que fluye constantemente, por lo que no se puede admitir ciencia de ello; quien piensa, contrariamente a lo que cree San Agustín, que la verdad es objeto y don del sentido, este tal no será apto para aquella visión, para tomar posesión refleja de estas ideas. Aquel, sin embargo, que está convencido de que «*non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*» (25); aquel que ha adquirido el hábito de la contemplación, podrá justificar la presencia en sí mismo de las ideas, sus caracteres, su función.

Se afirma a veces que estas ideas son pensamientos divinos, afirmación que excluye la posibilidad de que su eternidad pueda mermar el concepto de Dios, y al mismo tiempo se afirma que lo real depende de Dios, por intermedio de las ideas. La distinción de las cosas se justifica por la distinción de las ideas; por tanto, las cosas son —y son lo que son— precisamente por estas singulares relaciones que tienen con sus respectivas ideas. «*Restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum ibtuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appelat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent: quarum participatione fit ut sit, quomodo est.*»

La mente ve, intuye, percibe... estas ideas inmutables y eternas; las intuye en Dios, en el sentido de que le ha sido conferida esta visión; las intuye en Dios, sin que esta visión la haga bienaventurada. Es una relación entre el alma y Dios en el orden natural, relación distinta a la que tiene el alma, cuando goza de la visión beatífica. El mismo término *visión* se emplea también, cuando se habla de la posesión refleja del conocimiento intuitivo, y también cuando se refiere a una visión, beatífica o no, superior a la simple posesión refleja del conocimiento intuitivo. En este sentido habla San Agustín en la cuestión citada, cuando afirma que el alma llega a ser «*beatissima*» por esta visión o posesión refleja de las ideas, posesión condicionada por la vida pura, en un sentido no muy diverso de aquel de *De Genesi ad litteram*, cuando escribe: «*Mentes quippe rationales purgatae gratia ejus, possunt pervenire ad ejusmodi visionem, qua nec superius quidquam sit nec beatius*» (26). Se trata siempre de un conocimiento, diverso del intuitivo originario y natural que las almas puras adquieren de las ideas, la cual adquieren por gracia divina, en cuanto se trata de conocer la vida íntima de Dios, la vida divina, en la cual tienen vida las cosas creadas, la vida divina que es luz de las mentes.

Ahora bien: la identidad del término que usa San Agustín no au-

(25) *Liber de diversis quaestionibus octaginta-tribus*, q. IX.
(26) *De Genesi ad litteram*, lib. V, n. 32.

toriza para creer en el intuito o visión natural de las ideas, de la luz divina, de Dios mismo, lo cual afirma San Agustín se debe referir sólo al orden sobrenatural. El proceso de San Agustín es siempre el mismo: de lo exterior a lo interior, llegado aquí, el pensador se eleva a lo que es superior a la mente, y mientras antes la Verdad era considerada indirectamente, en su función instrumental, no conocida por los más, de ser medio de conocimiento, ahora es contemplada directamente, considerada como objeto de visión en el orden natural y en el orden gratuito.

No basta afirmar que las ideas están en Dios; es necesario indagar en qué forma están en Dios. San Agustín afirma que están en Dios y participan de la vida divina. No participan de esta vida las cosas consideradas en su materialidad, en su realidad; la participan sus ideas que están en Dios. No es vida la tierra en sí considerada; participa de la vida divina aquella cierta razón espiritual que se encuentra en la Sabiduría divina. «*Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta, haec vita est*» (27). En la Sabiduría, que es Dios, en el arte divino precede la existencia de las cosas; subsisten estas mismas cosas, pero de modo diverso, subsisten invisiblemente, espiritualmente, participando de la vida del sumo Artífice. Es una gran verdad la enunciada por San Agustín («*magna enim res dicta est*»), una verdad sublime que tiene también su evidencia. «*Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere, nunquid destitit esse in opere? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita haec sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; caelum vides, et in arte caelum: solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt*» (28).

Esta vida creativa es considerada como luz de los hombres; la Sabiduría llena de este maravilloso mundo inteligible es la que da particular dignidad a la razón humana; este arte singular está presente en todos los seres racionales, y éstos son invitados a purificar sus corazones para que puedan advertir esta Sabiduría, este sol inteligible.

En cierto sentido, la presencia de la Verdad en la mente constituye un patrimonio de conocimientos innatos. Es un mundo interior que existe en nosotros, mundo interior que debemos llevar hasta una consciente advertencia, según la antigua doctrina platónica: conocer es recordar; doctrina falta en la interpretación platónica, que implica la creencia en la preexistencia de las almas; verdadera en San Agustín,

(27) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. I, n. 16.
(28) *In Johannis evangelium*, cap. I, tract. I, n. 17.

que afirma que estas verdades están escondidas en lo íntimo de nuestra memoria y se requiere estudio y disciplina para sacarlas a la luz de la conciencia. No recuerda el alma noticias recibidas en una vida precedente, sino que conoce porque está presente en su mente una luz espiritual, la luz de la razón eterna en la cual contempla las verdades inmutables: «*Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus*» (29).

Es falsa la justificación del innatismo platónico, pero la memoria agustiniana con todo su misterio está ahí para testimoniar que en las profundidades de nuestro ser hay ocultos inmensos tesoros, no derivados ni derivables de los sentidos, de aquella intuición sensible que las mentalidades empíricas —y no sólo ellas— juzgan como fuente única de nuestros conocimientos, tesoros inteligibles que los sentidos, preguntado uno a uno, responden no haber dado, en ningún modo, al alma (*Confes.*, X, 10). Y estos tesoros, lazo entre la mente y Dios, don de la presencia de Dios en la mente, constituyen un patrimonio de conocimientos que exigen nuestro esfuerzo para ser conscientes.

El ser absoluto del mundo inteligible, su objetividad con respecto a la mente humana, es sentida por San Agustín de modo que toda actividad creadora es rechazada, con relación a ese mundo. La mente contempla, no forma, no crea en sí misma, este mundo de valores absolutos; ellos forman la norma de su juzgar, de su obrar, de su conocer. Hay más; San Agustín tiene esta frase: «*Quamobrem non possumus dicere, propterea senarium numerum esse perfectum, quia sex diebus perfecit Deus omnia opera sua: sed propterea Deus sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus perfectus est. Itaque etiamsi ista non essent, perfectus ille esset: nisi enim ille perfectus esset ista secundum eum perfecta non fierent*» (30). Que la idea sea más perfecta que la obra; que tenga un modo de ser diverso y más perfecto... no lo dudan las mentalidades platónicas. Que la perfección del número senario sea algo aun para Dios; que la perfección de la obra divina dependa de la perfección de este mundo es al menos discutible. Es un problema grave este de las relaciones del mundo inteligible con la mente divina, un problema que no podrá exactamente solucionarse, si no se admite que: Dios es Señor aun del mundo inteligible.

Problema este, delicado indudablemente, como es delicado este otro unido al primero. En el conocer humano, en el obrar, distinguimos la concepción y la afirmación, el conocer y el obrar, y damos la preferencia al conocer. La temporalidad que penetra todo nuestro ser parece que no nos permite otra elección: primero, conocer; luego, obrar; afirmar lo contrario significaría convertir en irracional nuestro modo de obrar. Tal es la opinión de San Agustín, el cual constantemente afirma la precedencia del conocer divino sobre el obrar, la eternidad de la idea, del mundo inteligible, con relación a la acción de este mundo inteligible en

(29) *De Trinitate*, lib. XII, n. 24; cfr. *Soliloquiorum*, lib. II, n. 34-5; *Retractationum*, lib. I, cap. IV, n. 4.

(30) *De Genesi ad litteram*, lib. IV, n. 14.

el espacio y en el tiempo. Decir lo contrario es una necedad: «*Quis ergo tam sit demens, ut dicat, non ea Deus fecisse quae noverat*» (31). Las cosas tienen una doble existencia: una temporal en sí mismas, otra eterna en el Verbo divino; la existencia eterna precede y hace posible la existencia temporal de las cosas. «*Quomodo ergo Deo notae erant quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura*» (32). Las cosas tienen en Dios una existencia inteligible, una existencia verdadera, eterna, inmutable; participan de la vida divina, de la vida creadora, unificadas por la palabra divina que no es temporal o múltiple como lo son las cosas. En el Verbo divino «*sunt omnia quae creantur, etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, vita est; quia quidquid per eum factum est, in ipso vita est, et vita utique creatrix, sub illo autem creatura*» (35). Hasta qué punto es lícita esta distinción, ya que en la simple vida divina no hay *antes* y *después*, un decir que no sea un hacer, un hacer que no sea un decir, cuando se admite, y con verdad, que el *Fiat* divino es único, que todas las cosas son creadas *simul*, que el *antes* y el *después* se refieren a la vida de las criaturas que se desarrolla en el tiempo? Una de las afirmaciones más enérgicas de San Agustín es ésta: que el acto creativo es único, que la vida divina es inmutable, que los días de la creación no indican multiplicidad del acto creativo; por tanto, conocimiento y acción proceden juntos. San Agustín ha sentido la necesidad de distanciar, cuanto es posible, la eternidad y el tiempo, la vida del Creador de la vida de las criaturas, pero creo que la dualidad entre Creador y criatura se mantiene lo mismo, no distanciando el conocer del obrar, porque ambos forman parte de la vida divina, son la vida divina.

El acto creativo es el punto en que se enlaza con Dios lo creado; es la manifestación de lo invisible, la difusión de aquellos tesoros inteligibles que Dios engendra o crea, difusión en el tiempo, en el espacio donde subsisten aquellos seres de los cuales son, platónicamente, modelo las razones o ideas eternas. Las características fundamentales del acto creativo son que es único, total, eterno: como *único*, excluye multiplicidad de actos, de días, de *Fiat;* como *total*, excluye que haya realidad corpórea o espiritual que no se derive de Dios; como *eterno*, excluye todo cambio en la vida divina. Y si el acto creativo tiene tales caracteres, la criatura es temporal, mudable, múltiple. Todo es creado: tiempo, espacio, las criaturas, sin las cuales no tienen sentido las palabras tiempo y espacio. Los que piensan que la creación tuvo lugar en determinado momento de tiempo se equivocan, pues piensan que el tiempo puede existir sin las cosas, siendo consecuencia del cambio de las mismas: los que se preguntan por qué Dios ha creado el mundo aquí y no allí, se equivocan igualmente, pues imaginan que Dios debía haber escogido o decidido crear el mundo aquí y no en otra parte, como en la hipótesis anterior, a crearlo en este momento y no en otro. Se confunde el tiempo

(31) *De Genesi ad litteram*, lib. V, n. 29.
(32) *De Genesi ad litteram*, lib. V, n. 36.
(33) *De Genesi ad litteram*, lib. II, n. 12.

con la eternidad cuando se plantean problemas como los precedentes; cuando se nos pregunta qué hacía Dios antes de crear o por qué se decidió a crear entonces y no antes, aquí o en otra parte; problemas que se proponen como si la mente temiera no poder justificar de otro modo, que con el gobierno del mundo, el ocio de la interminable vida divina.

San Agustín rechaza todas estas hipótesis, estos problemas que no se pueden solucionar, por estar mal planteados. Dios ha creado el mundo todo con el tiempo; el tiempo y el espacio no tienen existencia antes de existir las cosas; no hubo, pues, tiempo en el cual Dios no haya creado. El tiempo ha existido siempre, en el sentido de que no ha habido tiempo en que no haya existido el tiempo, lo cual equivale a decir que el tiempo ha sido creado. Buscamos el «cuándo» de la creación, el principio del tiempo, como si en la eternidad tuviesen lugar expresiones como ésas, que son propias del tiempo *(De civitate Dei,* lib. XI, cc. 4-6; libro XII, c. 12; *Confes.,* lib. XI, c. IV y ss.; *De genesi contra Manicheos,* lib. I, n. 3). Una creación eterna, en el sentido de que el mundo tenga existencia, equivale para San Agustín a una negación de la creación. Eternidad y temporalidad no pueden coexistir. Fijemos en la mente las notas diferenciales de la eternidad y del tiempo. «*Noli quaerere quando; aeternitas non habet quando. Quando et aliquando verba sunt temporum*» (34). El día de la eternidad, de la vida divina, es cosa distinta al día de la criatura: «*Ibi unus dies est... sed iste dies non ponitur in medio inter hesternum et crastinum, nec initium ejus finis est hesterni, nec finis ejus initium crastini*» (35). La temporalidad, el día que sucede al día precedente y cuyo fin será el comienzo del día siguiente, este día que nunca permanece idéntico a sí mismo, es propio de la criatura. Al ser del día divino se opone la multiplicidad, la temporalidad en las que tienen lugar el «fué», el «será» y el efímero «es».

Todas las criaturas, con su ser, están dando voces de no ser Dios, afirman ser criaturas suyas, por estar sujetas a mudanzas, y las perfecciones que tienen: belleza, bondad, existencia, en el grado mínimo que las tienen, las han recibido de Dios. «*Tú fuiste, Señor, quien los hiciste, Tú que eres hermoso por lo que ellos son hermosos; Tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; Tú que eres, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres Tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser*» (36), exclama San Agustín emocionado. Cielo y mar, sol y luna, y estrellas y la tierra con ellos, y las criaturas que las habitan gritan a una voz: No somos Dios, somos criaturas suyas.

La criatura no es coeterna al Creador; pensar que se puede hablar de creación distinguiendo entre el comienzo del tiempo y comienzo de origen, en el sentido de que la existencia eterna de la criatura no elimina su derivación del Creador como si un pie desde toda su eternidad hubiera estado en el polvo y desde toda su eternidad hubiera impreso su huella y nadie dudaría de que la huella se debe al pie, y sin embargo

(34) *Enarratio in Psalmum,* CIX, n. 14.
(35) *Enarratio in Psalmum,* LX, n. 8.
(36) *Confess.,* lib. XI, c. 4.

el pie no tiene la existencia antes que la huella misma; quien piensa que se pueda pensar algo semejante de las relaciones entre Dios y el mundo, se engaña (37). El origen de las cosas es al mismo tiempo el origen del tiempo, inseparable de los movimientos de las cosas, aunque no se pueda pensar que sea sin más el movimiento del cuerpo, midiendo nosotros mediante el tiempo y el movimiento y el reposo de los días (38). La creación pone las cosas en el ser; el tiempo pone novedad a las cosas creadas, no en la voluntad del que crea, y descanso y movimiento se refieren siempre a la criatura, jamás al Creador. «No nos es lícito creer que Dios cambia cuando descansa o cuando obra, como si su naturaleza llegue a tener algo que antes no tenía, porque el que cambia algo es mudable», escribió San Agustín en la *Ciudad de Dios*. No se crea que en el descanso divino haya desidia, pigricia, inercia o que en sus obras haya trabajo, esfuerzo, estudio. Él sabe descansar trabajando y trabajar descansando. Para una obra nueva puede tener un consejo no nuevo, sino eterno; no comenzó a hacer lo que antes no había hecho, como arrepintiéndose de haberse antes abstenido de obrar. Si antes se abstuvo y después obró (lo cual no sé cómo podrá el hombre comprenderlo), el «antes» y el «después» se verifican en las cosas que antes no existían y después existieron. Ninguna voluntad siguiente mudó o destruyó en Dios la voluntad precedente, sino que con la única, la misma, inmutable y eterna voluntad hizo que las cosas por Él creadas no existieran antes, cuando no existieron, y que existieran después, cuando comenzaron a existir. Tal vez quiso con esto demostrar admirablemente, a cuantos pueden entenderlo, que Él no tenía necesidad de las cosas que hizo, y las creó únicamente por su bondad, quedando, sin ellas, en una no menor bienaventuranza, desde la eternidad que no conoce principio (39).

Dios creó todas las cosas con el tiempo; las ha creado con una palabra única y total: *omnia simul*. La locución divina no se disipa en el tiempo; ni se multiplica con la multiplicación de las cosas; es una palabra única, eterna, que ha creado todo en número, peso y medida, según leyes estables. Ha creado el cielo y la tierra y todas las cosas; las ha creado en el principio, es decir, en su Verbo, admirablemente hablando, admirablemente obrando; ha creado todo en el Verbo conforme a aquellas razones o ideas eternas, inmutables, verdaderamente estables, existentes en su Verbo, coeternas a Él y coeternas a su Espíritu. Es dicho *ab aeterno* el Verbo divino; *ab aeterno* en su Verbo dice todas las cosas, no primero una y después la otra, sino todas juntamente y, sin embargo, no a un tiempo, ni menos *ab aeterno* son hechas todas las cosas que ha hecho Dios. La creación *ab aeterno* mira a las ideas; mira al existir de las cosas en el Verbo divino; no mira al desenvolvimiento de la vida de las cosas en el tiempo. El *omnia simul* se refiere a Dios, no se refiere a las cosas en sí consideradas.

Este *omnia simul* se refiere al mundo inteligible; se refiere también a las cosas consideradas en sí mismas, para que se distinga en estas cosas el ser y el desenvolvimiento del ser, las realidades todas y la

(37) *De civitate Dei*, lib. X, c. 31.
(38) *Confess.*, lib. XI, c. 24.
(39) *De civitate Dei*, lib. XII, n. 17.

vida, su desarrollo en el espacio y en el tiempo. Dios ha creado todas las cosas al mismo tiempo, pero no todas están en la actualidad de su vida, de su perfección, de su ser; es necesario, por tanto, distinguir entre la creación de las causas y la creación de los efectos, entre la creación de las razones seminales y la creación de los seres mismos en aquellas formas prefijadas por sus ideas. Todo lo ha creado Dios; pero ha creado algunas cosas «*potentialiter*», «*causaliter*», «*seminaliter*», «*invisibiliter*», otras ha creado en acto, visibles. Dios ha creado todo en el sentido de que en la sucesión de los tiempos ya nada ha de crear, pues la creación de estas causas, el haber infundido en la materia estas *ocultas e invisibles razones*, estas *semillas* que en el tiempo se desenvuelven, hace completa su obra creativa. Como en la semilla del grano se encuentra todo cuanto hay en el grano desarrollado, así el universo tiene en su seno las semillas de todas las cosas según su género, y estabilidad de tipos fijados por la mente divina, no pudiendo la criatura, en su desenvolvimiento, traspasar estos términos.

Excluye San Agustín la creación de una materia informe, en el sentido de que esta materia informe, en orden al tiempo, preceda a las formas y, por tanto, las cosas (en tal sentido afirma que Dios «*formatam creavit materiam*», distinguiendo que la prioridad de tiempo es cosa distinta de la prioridad de origen), afirma que «*utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est*», pero esta forma concreada en la materia no excluye que el compuesto mismo tenga su potencialidad, su virtualidad, aquella virtualidad debida a la presencia de las razones seminales que según leyes estables se desenvuelven, dando origen a los otros seres (40).

Con la doctrina de las razones seminales cree San Agustín poder sostener la unidad y la totalidad del acto creativo; el «descanso» de Dios de una serie de obras y su obrar juntamente; cree poderse conciliar la vida que se desenvuelve en el tiempo, la evolución misma de lo creado en las formas innumerables que toma en la amplitud inmensa de los tiempos y los espacios. La productividad de la materia es admitida sólo en el sentido de que ella no hace otra cosa —siempre bajo el estímulo del acto creativo— que hacer emerger de su seno aquellas semillas, aquellos gérmenes de vida que aguardan el lugar y el tiempo oportuno para manifestarse. El desenvolvimiento, la sucesión, la vida temporal de las criaturas, la multiplicidad de los «*fiat*» creativos no se pueden entender literalmente porque significaría concebir lo eterno según las categorías temporales. Es más; al considerar el constante devenir de la vida de los seres todos, los «días» de la creación serían propiamente sin número. Dios todo lo dispone suavemente, a todo llega, sin esfuerzo, mediante su virtud; de modo que llegar a todos los seres su actualidad proviene de aquellas razones connaturales, «*quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt, mandavit, et creata sunt*» (41). La vida de la realidad es una actuación de las potencias creadas; es un desenvolvimiento de la virtualidad de los

(40) *De Genesi ad litteram*, lib. IV, n. 51-2; lib. VI, nn. 1, 2, 5, 7, 11, 17-9, 25; lib. VIII, n. 7; lib. IX, n. 52; lib. I, n. 29; *De Genesi ad litteram*, imperfectus liber, n. 35, 49 ecc.

(41) *De Genesi ad litteram*, lib. IV, n. 51.

seres; es la cooperación de las causas segundas para que en el tiempo surjan, florezcan, aparezcan los seres que la infinita liberalidad divina dejó esparcidas sin número en el único Fiat de su acto creativo. «*Sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentrum: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit*» (42).

No se trata de una simple capacidad activa de la materia, de cierta causalidad, de una fuerza o potencia causal que la materia tuviera para producir los seres; se trata de semillas de las cosas, que actúan conforme a leyes que ellas no pueden transgredir. Del grano de trigo nace el grano de trigo, no una haba; del hombre nace el hombre, no una oveja, y esto porque las leyes naturales han sido impresas por Dios en la estructura misma de los elementos. La fecundidad de estas semillas es sencillamente ilimitada; «de una sola semilla, según su especie, se pueden propagar, a través de los siglos, mieses y mieses, selvas y selvas, rebaños y rebaños, pueblos y pueblos, de suerte que no hay hoja ni pelo, en tan numerosas generaciones, que no tengan su razón de aquella única, primera semilla (43).

El problema de las razones seminales tendrá, como tantos otros aspectos del pensamiento agustiniano, eco profundo en los sucesivos siglos, aceptado o cambatido, variamente interpretado, pero siempre discutido. Los lados positivos de la solución y las dificultades intrínsecas a la misma solución han sido aclarados por la crítica sucesiva, pero creo que la fecundidad de esta concepción del mundo real no ha sido todavía agotada.

Giulio BONAFEDE.

Universidad.

Palermo.

(Trad. Luce M.)

(42) *De Trinitate*, lib. III, n. 16.
(43) *De vera religione*, c. 42.

# La primera enciclopedia de la cultura occidental (*)

Por Fr. Sergio Álvarez Campos, O. F. M.

Varrón, el gran polígrafo romano, compuso en su vejez un compendio de ciencias o disciplinas encaminadas, como a ciencia suprema, a la filosofía. Varrón, aceptando y fijando el plan de cultura y educación helena redujo a sistema o arte el conjunto de todo el saber a que durante largas centurias había logrado el ingenio de los griegos. Nuestra forma de enseñanza moderna está en deuda con esta obra de M. Terencio; su título, transmitido por S. Jerónimo, era *Disciplinarum Libri VIIII*. Por haber sido imitada en las enciclopedias de M. Capela y Casiodoro, influyó, al menos indirectamente, en la forma de enseñanza medieval y moderna, no tanto con sus particulares doctrinas como por su plan metódico y fijo de educación previa a la filosofía. En cambio, no hemos podido averiguar la influencia de esta primera Enciclopedia en la escuela de la Roma pagana imperial: no existen testimonios fehacientes.

Ritschl, hace ya un siglo (1), estudió brevemente esta obra, indicando los diversos testimonios sobre ella en la tradición literaria, y señalando qué disciplinas eligió Varrón de entre las de la cultura helénica; con qué orden las dispuso, y qué fragmentos se le debían atribuir. Fuera de Ritschl, nadie hasta ahora ha estudiado de conjunto esta obra. Nosotros hemos completado el trabajo de Ritschl, añadiendo nuevos hallazgos sobre la forma interna de la primera Enciclopedia, estudiándola a través de la tradición literaria y reuniendo más fragmentos.

---

(*) Resumen de la tesis doctoral, presentada por el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Literaria de Salamanca, sobre la obra de M. Terencio Varrón *Disciplinarum libri IX*.

(1) F. Ritschl, *De M. Terentii Varronis Disciplinarum libris, Opusc. philologica III*.

# I

## CONTENIDO Y FORMA INTERNA

### Testimonios explícitos acerca de las nueve disciplinas de Varrón

Ocho veces no más la tradición literaria ha mentado el Compendio de artes varroniano; el catálogo jeronimiano de obras de M. Terencio le cita igualmente. Vitruvio le nombra el primero; Casiodoro (y tomando la cita de éste, S. Isidoro), el último. Con Marciano Capela desapareció la Enciclopedia. Después de Vitruvio, A. Gelio le nombra dos veces; Nonio, otras tantas, y el Pseudo-Acrón, una (2). Otros autores han preferido alegar cada libro en particular.

La Gramática, Retórica, Dialéctica, Geometría, Aritmética, Música, Astrología, Medicina y Arquitectura componían la Enciclopedia de Varrón (3).

El gramático Asper nos habla de un arte gramatical compuesto por el maestro reatino: *Quam* (GRAMMATICAM) *Terentius Varro primum ut adhuc rudem appellatam esse dicit litterationem* (4).

---

(2) VITR. (Ed. KROHN, VII praef. 14): «*Fuficius... de his rebus primus instituit edere uolumen; item Terentius Varro de nouem disciplinis unum de architectura*». A. GELL., *N. Atticae* (Ed. HOSIUS, X, 1, 6): «*Verba Varronis ex libro disciplinarum quinto...*»; XVIII, 15, 2: «*Marcus etiam Varro in libris disciplinarum scripsit...*» PSEVD. ACRO, *Ars poet.*, 202 (Ed. KELLER): «*Varro... ait in tertio disciplinarum... quattuor foraminum fuisse tibias apud antiquos*». NONIVS. *De conp. doctrina*, II, 135 (Ed. LINDSAY): «*Varro disciplinarum lib. VIII 'vespere non uidere, quos appellant lusciosos'*». *XVIII*, 551: «*Varro disciplinae lib. VIII 'manducata portulaca cito tollit'*». CASIODOR, *Instit.* (Ed. MYNORS, II, 3, 2): «*Dialecticam et Rhetoricam Varro in nouem disciplinarum libris...*» Cfr. S. JERÓNIMO, *De uiris illust.*, 54: «*Et quia indicem operum eius* (Origenis) *in uoluminibus epistularum quas ad Paulam scripsimus, in quadam epistola contra Varronis opera conferens posui, nunc omitto; illud de immortali eius ingenio non tacens, quod dialecticam quoque et geometriam et arithmeticam, musicam, grammaticam et rhetoricam...*» Un testimonio casi expreso tenemos en MAMERTO CLAUDIANO, *De statu animae*, II, 8 (CSEL, XI, 130), cuyo texto pondremos al tratar de la orientación estoica de la Enciclopedia varroniana. SIDONIO APOLINAR, *Epist. V*, 2 (Ed MOHR), dice de M. Claudiano: «*Mamertus Claudianus peritissimus christianorum philosophus, et quorumlibet primus eruditorum, totis sectatae philosophiae membris artibus partibusque comere et excolere curauit, nouem quas uocant Musas disciplinas aperiens esse, non feminas. Namque in paginis eius inueniet ueriora nomina Camenarum, quae propriam de se pariunt nuncupationem. Illic enim et Grammatica diuidit et Oratoria declamat, et Arithmetica numerat, et Geometria metitur, et Musica ponderat, et Dialectica disputat, et Astrologia praenoscit, et Architectonica struit, et Medicina medetur*». De este testimonio, en que precisamente ni una más ni una menos se mientan las disciplinas varronianas, se advierte cuán populares eran todavía en el ambiente cultural de entonces.

(3) Cfr. RITSHL, *o. c.*, 356 ss.

(4) GLK, V, 547. Cfr. AVG., *De Ordine*, II, 12, 35. ISID., *Orig.*, I, 3. MART. CAPEL, III, 229 (Ed. DICK). GLK, V, 416. GLK, VII, 153: «*Praeterea in libro qui est de Grammatica Varro... disputauit*».

Sobre no ser conocida otra arte gramatical que la de las *Disciplinas*, esta misma idea es repetida por S. Agustín en su diálogo *De Ordine*, donde, como veremos, se imitaron las *Disciplinas*. Además, M. Victorino nos da la definición de arte gramatical según M. Terencio. Y Casiodoro, notorio comentador de la Enciclopedia, aduce nominalmente este libro. Ahora bien: si en el catálogo jeronimiano de las obras de Varrón no aparece libro alguno especial de *Gramática*, y precisamente le citan autores que tuvieron presente el Compendio de artes varroniano, se ha de colegir que la Gramática era una de las artes de la primera Enciclopedia.

Argumento decisivo de que la Retórica y Dialéctica también lo eran nos lo ofrece Casiodoro: *Dialecticam et Rhetoricam Varro in «Nouem Disciplinarum libris» tali similitudine definiuit...* (5).

Por el mismo razonamiento que para la Gramática, sabemos que la Geometría estaba en el plan varroniano de las nueve artes. Casiodoro en sus *Instituciones* alega expresamente este libro: *Mundi quoque figuram curiosissimus Varro longae rotunditati in Geometriae uolumine comparauit...* (6).

Menos cierto es que la Aritmética ha sido elegida por Varrón como disciplina de su Compendio. No obstante, un testimonio de A. Gelio, que casi ciertamente está tomado de un tratado de aritmética, no dejará mucha incertidumbre: *Verba M. Varronis ex libro «Disciplinarum» quinto haec sunt. Aliud est quarto praetorem fieri, et aliud quartum* (7).

De nuevo Casiodoro mienta un libro de Astrología compuesto por el polígrafo romano: *Status stellarum est quod Graeci stirigmon uocant... Nam et Varro in libro quem de Astrologia conscripsit...* (8).

Y como ni el catálogo jeronimiano de las obras de Varrón ni otro documento literario de la antigüedad nombran tal libro, sino un comentador notorio de las *Disciplinas* como es Casiodoro, se ha de inferir que se trata de uno de los nueve que comprendía la Enciclopedia varroniana.

Carecemos de pruebas perentorias en favor de que la Música era una de las nueve ciencias escogidas por el maestro de Rieti. Pero debemos ya presuponer esto. Además de algunos indicios, más o menos explíci-

---

(5) *Institutiones*, II, 3, 1. MART. CAPEL, IV, 335 (véase este documento al tratar de Marciano). A. GEL., XVI, 8. GLK, II, 489, 2: «*Varro tamen in III Rhetoricorum, postquam adoleuerit haec iuuentus*». Cfr. RITSCHL, *ibid.*

(6) *O. c.*, II, 7, 4.

(7) X, 1, 6. GLK, V, 517: «*Hoc* (lo mismo que dice A. Gelio) *Varro distinxit in libris numerorum*». Cfr. AVSON, XVI, 199 (Ed. PEIPER). M. Claud. ut supra. Licencio. CSEL XXXIV, 39 v., 11.

(8) *O. c.*, II, 7, 3. MART. CAPEL, VIII, 817. VARRON, 1, 1, 6, 14. SIDON. APOL., *Carm.*, XIV, praef., 71, 4. MOHR: «*Audacter affirmo Musicam et Astrologiam, quae sunt infra Arithmeticam consequentia membra philosophiae, nullatenus posse sine hisce nominibus* (graecis) *indicari... Sed nouerint sententiam meam discrepantia sentientes sine Marco Varrone, sine Sereno... sine Censorino... non posse damnari*».

tos (9), el ejemplo de toda la cultura helénica y de todos los que imitaron a Varrón en esta obra nos constriñen a poner la Música entre las nueve artes.

Quedan todavía dos disciplinas para completar el número de nueve. Vitruvio nos ha dicho que una es la Arquitectura. Y para admitir lo mismo con la Medicina, poseemos el ejemplo y velado testimonio de M. Capela. Éste, después de haber adoptado las otras siete disciplinas del Compendio hecho por M. Terencio, afirma expresamente que la Arquitectura y la Medicina deben ser excluídas de las artes liberales, a fuer de terrenas en demasía. La única razón de que a Marciano se le haya ocurrido nombrar tan intempestivamente estas dos ciencias, nunca hasta Varrón tenidas como liberales, es que lo hace para disculparse de no seguir en esto a su modelo (10).

Tal es el conjunto de artes que la primera Enciclopedia de la cultura occidental, elaborada por M. Terencio Varrón, ofrecía a la juventud romana. En esta selección se muestra al rancio romano y al enamorado del saber heleno. Como rancio romano, quiso inocular a sus *Disciplinas* el sentido práctico, admitiendo con las nobles artes liberales de la vieja tradición cultural de Grecia las vulgares artes plásticas en su Arquitectura y las útiles enseñanzas de Catón en su Medicina. En lo que esto tiene de genuinamente romano, no fué Varrón seguido por los maestros de la edad imperial y cristiana (11).

## Sobre el orden de cada libro (12)

Acerca del orden con que dispuso Varrón sus nueve disciplinas puede cavilarse no poco; pues, según los testimonios ya citados, sólo aparece claro el puesto de dos artes. A. Gelio indica con alguna claridad que la Aritmética era la cuarta. Y Nonio parece dar el octavo lugar a la Me-

(9) Casiod., *o. c.*, II, 8. Mart. Capel., IX, 814. Sid. Apol. ut supra.

(10) IX, 890.

(11) Boissier, *Études sur la vie et les ouvrages de Varron*, París, 1860, passim, niega que sea lícito reunir en un solo conjunto los testimonios que sobre los diversos libros de las Disciplinas hemos alegado. Es decir, cree que Varrón escribió libros independientes de Retórica, Geometría, Astronomía. Pero Boissier no advirtió que del testimonio de San Jerónimo arriba copiado, nota 2, se sobreentiende que en un catálogo estaban incluídas obras *de seis* disciplinas explicadas por M. Terencio. Ahora bien, no se leen tales obras particulares sobre las seis disciplinas. Luego no queda sino aceptar que se trata del conjunto de las nueve allí citadas con el título *Disciplinarum libri VIIII*. Un nuevo argumento se saca del ya copiado testimonio de Sidonio Apolinar, nota 2. Además, Casiodoro, que nombra las *Disciplinas*, poniendo en ellas la Dialéctica y la Retórica, cita la Geometría, Astrología y Gramática. Y sería muy de extrañar que únicamente se acuerde de tales tratados varronianos, si no tuviesen relación mutua.

(12) Cfr. Ritschl, *o. c.*

dicina. Ritschl cree, no sin fundamento, que éste era el orden: Gramática, Dialéctica, Retórica, Geometría, Aritmética, Astrología, Música, Medicina, Arquitectura. Piensa, en efecto, que la Gramática ocupaba el primer lugar, por ser ésta la costumbre de los griegos y de los imitadores del maestro romano. La Retórica parece poseer el tercer puesto, no sólo porque tal orden le asignan Marciano y S. Agustín, sino porque Prisciano con la expresión «*in tertio Rhetoricorum*» (13) quiere indicar la Retórica varroniana con el lugar tercero entre las nueve. Por otra parte, si damos a ésta el tercer puesto, no puede menos de ocupar la Dialéctica el segundo.

El quinto escalón lo tiene la Aritmética, según sugiere Gelio. Y el anterior se lo disputan la Geometría y la Música. Pudiera sospecharse que la segunda, como afín a las ciencias literarias, estaba en el cuarto lugar: tanto más cuanto que la Geometría se debía considerar posterior a la Aritmética al tiempo de aprenderla en la escuela. En favor de la precedencia de la Música está el testimonio importante de S. Agustín, quien en su diálogo *De ordine*, explicando al modo varroniano la génesis de las diversas disciplinas, pone la Música a continuación de la Retórica. Pero Marciano, y también S. Agustín en otra ocasión, adjudican el cuarto puesto al libro de Geometría. Todo lo cual se corrobora con un texto de Sidonio Apolinar: *Audacter affirmo Musicam et Astrologiam, quae sunt infra Arithmeticam consequentia membra philosophiae...* (14).

Lo más verosímil es que «*infra*» tiene aquí valor temporal; o sea que la Música debe ser estudiada *después* de la Aritmética. Que Sidonio piensa en la Enciclopedia de Varrón lo demuestra el que se nombre al mismo como autor de unos tratados de Música y Astrología. Y que indica adrede un orden se infiere del sentido gramatical de la frase. ¿Para qué citar la Aritmética, sino para puntualizar el orden de las otras dos artes, Música y Astrología, en dirección a la suprema Filosofía? Admitamos, pues, que la Geometría ocupaba el cuarto lugar, seguida por la Aritmética. Asimismo demos a la Astrología el puesto siguiente, según lo hizo M. Capela. Y si aceptamos como seguro el octavo lugar para la Medicina, le corresponde el precedente a la Música, y el posterior a la Arquitectura. Es decir, el orden de las nueve disciplinas es el conservado por M. Capela, fiel seguidor de M. Terencio.

No obstante, ese orden es de sobra incierto, puesto que tenemos en contra tres argumentos de no poca monta. Ya hemos visto cómo Sidonio pone la Música antes que la Astrología. Por añadidura está el texto del Pseudo Acrón, donde parece indicarse que el libro tercero era de materia

(13) Cfr. not. 5.
(14) Cfr. not.8.

musical (15). Y Casiodoro con la Enciclopedia ante sus ojos sigue otro orden (16). En todo caso, el orden que hemos preferido aceptar está corroborado con mejores argumentos.

## Orientación hacia la filosofía estoica de las nueve disciplinas

Aun cuando la enseñanza helena encamina las *artes ordinarias* ἐγκύκλιοι τέχναι a la ciencia suprema de la Filosofía, y aun cuando Varrón no hizo sino trasladar al mundo latino la cultura y modo de educación de Grecia, de suerte que no cabe imaginar otro diverso fin en las *Nueve Disciplinas*, el polígrafo de Rieti intentó en su Enciclopedia preparar a la juventud romana el sendero de la Filosofía, puntualmente, de la Filofosía estoica, como vamos a ver.

Para esto comentemos el diálogo ciceroniano *Acad. post.* El orador romano, como amigo íntimo de Varrón, nos ofrece algunos datos muy valiosos para vislumbrar el origen y contenido de la obra que estudiamos. Cicerón atribuye a su amigo lo que le parece ser el pensamiento de éste (17). El año 45 a. C., en que compuso Cicerón su diálogo, cuando ya Varrón frisaba los setenta, el orador finge preguntar a su amigo de Rieti por qué rehusaba escribir filosofía. Éste responde que ya lo había pensado mucho, pero que no escribía en la lengua del Lacio por cuanto los que conocían las doctrinas helénicas habrían de preferir los autores originales. Y que si no sabían las artes y disciplinas de Grecia, no se cuidarían de la Filosofía, que no puede ser aprendida sin ellas. Por eso prefiere no escribir lo que los indoctos no podrían entender, o los doctos se negarían a leer. Este razonamiento revela el pensamiento de Varrón. Nota que la Filosofía no es entendida por sus conciudadanos sin las previas artes griegas, y advierte la urgencia de introducirlas en Roma. Así, pues, a los setenta años se lamenta no ser oportuno escribir de filosofía, como que los romanos ignoran las ciencias preliminares. La primera Enciclopedia de la cultura occidental todavía no estaba compuesta el año 45 a. C.: sin duda, meditaba en ella el maestro. En todo caso, se ve claramente que Varrón encaminaba las artes al supremo fin de la Filosofía. Se columbra además el ideal estoico, que consideraba las artes como indispensables para ella. M. Terencio no acertaba a expresar en latín la Dialéctica y la Geometría; por eso prefiere enviar a Grecia a sus amigos, para que beban la filosofía en sus propias fuentes.

---

(15) Cfr. not. 2.
(16) *O. c.*, II, 4, 1.
(17) *Epist. ad famil.*, I, 9, 5.

Sin embargo (prosigue Cicerón suponiendo la opinión de su amigo) ya Varrón había intentado iniciar a sus compatriotas en la helena Filosofía: cosa que nadie había hecho antes. Esto nos dice que la composición de las *Disciplinas*, como preparadoras del camino hacia la Filosofía, era un viejo anhelo del incansable maestro; pero llegó a septuagenario sin haberlo satisfecho. Además, nadie, ni Catón, había intentado preparar el camino de la Filosofía antes que él; o sea que la enseñanza romana, en cuanto previa al saber supremo, se deriva de Varrón. Y de todo esto se desprende que no pudo haber sido otro el fin de las *Disciplinas*. M. Terencio se hallaba sin medios de trasponer a las riberas del Lacio la alta ciencia nacida en la mente creadora de los helenos. Ni existían artes preliminares, ni la lengua latina poseía la capacidad de traducir la terminología del idioma griego. Teme, en suma, un fracaso, y, por tanto, no escribe filosofía.

Si continuamos la lectura del diálogo ciceroniano, oiremos los loores que el orador tributa a la ciencia universal de su amigo; loores que repetirán todos. En tal cúmulo de elogios semeja M. Tulio desconocer las *Disciplinas*. ¡Como que no habían salido todavía de la pluma del de Rieti!

El mutilado escrito de Cicerón no consiente rastrear algo más acerca del Compendio varroniano. Sólo sabemos que M. Terencio quedó meditando... Desde luego, se advierte la discrepancia entre los dos grandes renovadores de la lengua de Roma sobre la conveniencia de trasponer a tierras del Lacio el pensamiento de Grecia. Cicerón opina que debe trasladarse; Varrón lo juzga vano e inútil por entonces. ¿No podemos suponer aquí que el maestro reatino, impelido por su amigo, compuso una introducción a la filosofía? Cicerón murió poco después. Quizá M. Terencio, para completar la empresa ciceroniana de traer con la pluma al mundo romano el pensamiento griego, escribió sus nueve libros de *Disciplina*. No es esto más que mera hipótesis; pero lo cierto es que Varrón redactó su Enciclopedia con miras a la Filosofía.

Oder creyó que de Vitruvio (18) se averiguaba por qué la Arquitectura ha sido el fin y coronación de las restantes ocho disciplinas de M. Terencio. Aunque Vitruvio, luego de haber consultado el Compendio varroniano, pone la Arquitectura como corona de las artes, los argumentos de la tradición posterior no permiten aceptar esto; y, en todo caso, se trata del mero parecer del Arquitecto romano, que podía disentir del Reatino. No hay razón alguna para suponer que Varrón, ya viejo y enamorado de la Filosofía, afanoso de procurar a la juventud el sendero de las artes previas, se le haya ocurrido elaborar una propedéutica para la Arquitectura, que nunca había sido tenida por arte noble y liberal.

(18) Oder, *Philol. Suppl. VII*, 1899. Vitruv. I, 1 ss.

Sepamos ya sin incertidumbre el nobilísimo objeto de M. Terencio al gastar el postrer aliento en lucubrar sus *Nueve Disciplinas*. Lo ha dejado escrito Mamerto Claudiano: *Marcus Varro, sui saeculi omnium peritissimus, et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musicis, quid in arithmeticis, quid in geometricis, quid in philosophomenon libris, diuina quadam disputatione contendit, nisi a uisibilibus ad inuisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea, miris aeternae artis modis, abstrahat animum, et in corpora, hoc est, in aduersa sibi dilapsum, sui compotem faciat?* (19).

He aquí, pues, la finalidad de Varrón: preparar el camino hacia la Filosofía estoica. Quiere, como dice Claudiano, arrancar el ánimo de lo material, visible e incorpóreo, y llevarlo a las cumbres de lo invisible, inmaterial e incorpóreo. Ahora se comprende por qué Marciano desdeña la Medicina y Arquitectura por demasiado terrestres. Este mismo ideal tuvieron S. Agustín y Casiodoro: ideal estoico, aunque cristianizado. Aun cuando no pueda probarse que lo hayan hecho movidos por el ejemplo del maestro pagano, es de sospechar que no se hayan sustraído a su influencia. Por lo menos, la concordancia de expresión agustiniana con el aducido texto de M. Claudiano induce a pensar en un como lema de Varrón. Escribe el Doctor de Hipona: *Disciplinarum libros conatus sum scribere... per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel peruenire vel ducere* (20).

Este anhelo no se aparta de la mente de Agustín al componer sus libros acerca *De Musica* y el diálogo *De Ordine*. Pero como cristiano da un paso más que Varrón y la escuela estoica. Agustín encamina todo hacia Dios.

Poseemos otros indicios de que el maestro de Rieti orientó su Enciclopedia hacia el estoicismo. Pero en gracia a la brevedad los relegamos a las notas (21).

---

(19) *O. c.*, CSEL XI, 130, 3, 4.

(20) S. Avg., *Retract.*, I, 6. *De doctrina christ.*, II, 40, 60. *Musica*, VI. *De Ordine*, II, 5, 14. Senec., *Ad Polib.*, II, 5. *Epist. ad Helu.*, 17, 2. Cfr. Dahlmann, *Re, Supplem. VI*, 1258.

(21) Pasando por alto que el estoico Dionisio Tracio fué el primero en reducir a forma de arte la gramática y que M. Terencio hizo lo mismo en Roma, fijémonos en lo que opina el Reatino sobre el parentesco entre la dialéctica y la retórica. Según los estoicos, la retórica era una segunda parte de la dialéctica, y ambas componían la lógica. (Cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, 37 ss.; 54 ss.) Pues bien, Varrón, según Casiodoro, pensaba lo mismo (véase el texto de Casiodoro en su correspondiente lugar: *Dialecticam...*). Esta misma doctrina, con casi las mismas palabras, es atribuída al estoico Zenón por un interpolador del maestro vivariense (PL, 70, 1158). Asimismo no es osado suponer que Varrón, falto de fuentes latinas para sus artes matemáticas, haya recurrido a Posidonio, que había cultivado este ramo de la ciencia helena. (Cfr. Fries, *Rhein. Mus.*, LVIII, 1903, p. 123.) Otro indicio es que Sexto Empírico afirma que Posidonio tenía al número por la razón de todo. (*Aduersus Mathem.* 93 Mutschmann.) Y por otra parte San Agustín (*De Ordine*, II, 15) (Cfr. Dyroff, *Form und Begriffsgehalt*

## Varrón compuso un tratado de filosofía como complemento a las disciplinas

El año 45 no había M. Terencio escrito nada de Filosofía expresa y copiosamente, como hemos inferido del ya comentado diálogo ciceroniano. Sólo había realizado algunos intentos y vulgarizado algunos puntos. Al no existir en el ambiente cultural de Roma las artes previas de la Hélade, rehusa explanar la Filosofía, por miedo a no ser entendido de sus lectores.

A pesar de esto, S. Agustín cita dos veces un libro varroniano *De Philosophia*. Y M. Claudiano en el texto ya transcrito alude a un tratado semejante: *quid in philosophomenon libris*. Por otra parte, Carisio mienta un escrito de Varrón, *De forma philosophiae*, nombrado también en el catálogo de S. Jerónimo con el título *De forma philosophiae* (22). Si, pues, M. Terencio antes del 45 a. C. no había compuesto cosa importante sobre esta materia, se ha de admitir que las dos obras mencionadas anteriormente, al menos la citada por Carisio y S. Jerónimo, fueron publicadas después del 45 a. C. Como quiere Ritschl (23), San Agustín pudo citar alguna de las sátiras en que jocosamente, según expresión ciceroniana, vulgarizaba la Filosofía. Pero los que el catálogo transmite *(tres libros)* y los alegados por Mamerto debieron ser obras particulares, copiosas y serias. Una prueba de esto (no decisiva, pues la lista jeronimiana no trae todo lo producido por Varrón) es que el libro alegado por S. Agustín no se lee en el catálogo, y en cambio lo son los citados por Carisio, que pudieran ser los mismos que Mamerto menciona.

Por todo esto no es verosímil que Varrón, temeroso de no ser comprendido por sus lectores, haya escrito sobre asuntos filosóficos antes de publicar las *Disciplinas*. De donde parece razonable admitir que posterior o coetáneamente redactó sus libros de filosofía. Además, según el testimonio de M. Claudiano, Varrón en sus libros de materia filosófica buscaba lo mismo que en los de Aritmética, Música, Geometría. Luego es de sospechar que dichos libros eran un complemento de las *Disciplinas*. Así también pudiera explicarse que S. Agustín tenga por deber suyo, al

---

*der augustinischen Schrift De Ordine*, en *Aurelius Augustinus*, edit. por Grabmann, 1930) parece indicar lo mismo. Como probaremos, esta teoría agustiniana proviene de las *Disciplinas*. Acerca de las ideas estoicas en relación con las artes preliminares a la filosofía cfr. Dióg. Laercio, VII, 32, 129. Séneca, *Epist.* 88. Filón, *De congressu quaerendae scientiae*, passim. Epicteto, *Dissert.*, I, 7. Max. Tirio, *Dissert*, 37. Sobre el pensamiento filosófico de Varrón cfr. Pohlenz, *o. c.*, 268.

(22) S. Agustín, *C. D.*, VII, 6; XIX, 1. Carisio, GLK, I, 79.

(23) *O. c.*, 442.

componer sus artes liberales a imitación de Varrón, hacer también uno de Filosofía (24). He aquí, pues, cómo el gran maestro romano ya encaminó las artes literarias (el *trivio* medieval) y la matemática *(cuatrivio)* inmediatamente a la Filosofía, de la que él mismo escribió un compendio. Hasta ahora no se ha pensado lo mucho que la cultura medieval debe al polígrafo romano.

## Nueve musas, nueve disciplinas

Con notable probabilidad nos es dado barruntar la causa de que M. Terencio haya fijado en nueve sus disciplinas, aun con el riesgo de agregar dos extrañas al conjunto ordinario de los griegos. Es de pensar que el Reatino, como si cayese en la cuenta de que transfería a Roma las ciencias helenas, haya resuelto, por desdén quizá a la mitología, elevar sus disciplinas a nueve, opinando que las verdaderas Musas eran las artes.

Pero digamos el fundamento con que atribuímos este designio a Varrón. Marciano Capela, imitador del Compendio, personifica cada arte en una doncella. Aun pecando un poco de sutiles, creemos ver en ello una reminiscencia de su modelo varroniano, que sustituía la idea de Musas por la de artes. Y así como agregó Varrón la Medicina y la Arquitectura, Capela, aunque rehusa aceptar ambas por terrenas en demasía, se esfuerza, no obstante, en escribir nueve libros sobre siete disciplinas, poniendo dos como introducción.

Otro argumento un poco más cierto se saca de Sidonio Apolinar. Éste dice que su amigo M. Claudiano, notorio lector de la Enciclopedia varroniana, ponía gran ahinco en advertir que las verdaderas Musas eran las disciplinas: *Nouem quas uocant Musas disciplinas esse, non feminas; namque in paginis eius uigilax lector inueniet ueriora nomina Camenarum, quae propriam de se pariunt nuncupationem* (25). Y en seguida Sidonio atribuye a Claudiano el conocimiento de todas y cada una de las nueve disciplinas varronianas, sin mentar una de más.

Un dato congruente suministra S. Agustín. En su diálogo *De Ordine* (donde, como se comprobará, fueron imitadas las *Disciplinas)* se dice que la razón permitió a los poetas fingir a las Musas cual hijas de Júpiter y la Memoria. En otra obra, citando nominalmente a Varrón, explica cómo éste no admitía la existencia de las Musas (26).

(24) *Retract.*, I, 6.
(25) Véanse textos en not. 2.
(26) *De doct. christ.*, II, 17.

Con estos tres argumentos de congruencia parece al menos verosímil que Varrón intentaba equiparar sus nueve disciplinas a los nueve Musas, y manifestar que las artes son las Musas verdaderas. En realidad es una novísima manera de concebir la cultura y mitología.

## Fecha de composición

Las *Nueve Disciplinas*, o sea la primera Enciclopedia de la cultura moderna, fueron redactadas en la vejez de su autor: el año 45 a. C. no habían salido de la pluma de M. Terencio. El tope inferior es la muerte del Reatino (29 a. C.). Plinio nos ofrece un probable dato cronológico en un pasaje atribuíble a la Medicina del Compendio de artes varroniano: *Cunctarer in proferendo remedio, nisi M. Varro LXXXIII uitae suae prodidisset aspidum ictus efficacissime curari, hausta a percussis ipsorum urina* (27). Puede admitirse, pues, que Varrón compuso su Medicina hacia el año 33 a. C.

Otro pasaje pliniano, igualmente atribuíble a la Medicina de M. Terencio, presupone que antes del 35 a. C. no fué escrito este libro de las *Disciplinas: Cydnus Ciliciae amnis podagricis medetur, sicut apparet epistula Cassi Parmensis ad M. Antonium* (28). El 35 a. C. se realizó la alianza entre Casio y M. Antonio.

En contra de esta fecha aproximada está Dietrich (29), quien afirma haber sido compuesta la Enciclopedia hacia el 40 a. C. Partiendo Dietrich de que Vitruvio escribe acerca de los templos romanos lo que él mismo vió y que el templo del Circo Máximo había sido consumido por el fuego en el 31 a. C., concluye que el arquitecto redactó sus libros antes de esa fecha. Por otra parte, Vitruvio no habla del pórtico de Octavia, restaurado con este nombre el 33 a. C.; luego, infiere Dietrich, el arquitecto escribió antes de este año. Por tanto, la Arquitectura varroniana citada por Vitruvio hubo de ser publicada antes.

Pero toda la argumentación supone que el Arquitecto romano escribe lo que él mismo vió, y que no pudo haberlo tomado de Varrón, o Fuficio, o Septimio, escritores romanos citados como fuente por Vitruvio. Esto no lo prueba Dietrich satisfactoriamente. Si bien con los nuevos argumentos de Krohn (30) no carece de verosimilitud esta cronología. Die-

(27) *N. H.*, XXIX, 65. Cfr. Sereno apud Baehrens, *Poet. Lat. min.*, V, 843 ss.
(28) *N. H.*, XXXI, 11. Cfr. Münzer, *Beiträge zur Quellengeschichte des Plinius*, Berlín, 1897, p. 94.
(29) *Quaestionum Vitruuianarum specimen*, Misniae, 1906, 71 ss.
(30) Prólogo a su edición de Vitruvio, donde demuestra ser interpolado un pasaje del que parecía desprenderse que Vitruvio había compuesto su obra en tiempos posteriores.

trich no acepta el cómputo fundado en los textos plinianos; antes bien, pareciéndole que el libro de Astrología varroniano hubo de ser escrito antes de la reforma cesariana del calendario, según ciertas razones alegadas por Gruppe (31), y que, además, es probable un error en el copista de Plinio, resuelve que las *Disciplinas* fueron sacadas a luz alrededor del año 40 a. C.

Nosotros, a pesar de todo, creemos más probable la fecha de composición no lejos del 33 a. C. (32). Porque, aunque las razones de Dietrich y Krohn son de no escasa fuerza, todo puede coordinarse suponiendo que Vitruvio escribió sus libros en distintas fechas, y que Varrón publicó su Enciclopedia antes de algunos libros vitruvianos; v. gr., antes que el I y II. De este modo pudo el arquitecto beneficiarse de la Arquitectura de M. Terencio. Y esta nuestra suposición no carece de fundamento, puesto que cuando tratemos de las relaciones entre Vitruvio y las *Nueve disciplinas*, demostraremos que al menos el prólogo del libro VII fué compuesto posteriormente a no pocas partes de los restantes. Y, además, el prólogo del primer libro evidentemente fué agregado después de terminar la obra.

## II

## LAS «NUEVE DISCIPLINAS» EN LA TRADICIÓN LITERARIA

### Vitruvio (1)

El primer testimonio acerca de las *Nueve disciplinas* de M. Terencio Varrón proviene de Vitruvio, contemporáneo de la vejez del Reatino; y él ha sido el primero en tomarlas como fuente. Pero más bien que unos fragmentos no siempre seguros de la Enciclopedia varroniana, hallamos la influencia cultural. El capítulo introductorio que el Arquitecto romano puso a su obra es un eco del recién publicado Compendio de artes. Vitruvio es el primer romano que nos habla de la enseñanza ordinaria (ἐγκύκλιος παιδεία), calcada sobre la educación helénica. Desde la conquista

(31) *Hermes*, XI, 235 ss.

(32) Valerio Máximo, III, 7, 3: «*Non annis, quibus saeculi tempus aequauit, quam stilo uiuacior fuit: in eodem lectulo et spiritus eius et egregiorum operum cursus extinctus est.*

(1) A. Kalmann, *Die Quellen der Kunstschrifteller des Plinius*, Berlín, 1888. Urlichs, W., *Über griechische Kunstschrifteller*, Würzburg, 1887. Ohmischen, G., *Plinianische Studien*, Erlangen, 1880. Poppe, *Vitruvs Quellen in zweitem Buch*, Kiel, 1909. Vitruuius, *De Architectura* (Ed. Krohn, 1912).

de Grecia, en que ésta conquistó con sus artes y cultura a los conquistadores, se sentía la necesidad de reforma en la educación romana, pues hasta que Varrón redactó su manual de ciencia ordinaria y de introducción a la filosofía, no existió un manual de artes destinado a la escuela. Vitruvio, al afirmar que la Arquitectura es una ciencia adornada por muchas disciplinas, no hace sino aplicar al arte arquitectónico el coro de ciencias helénicas que el maestro de Rieti acababa de colocar en torno a la Filosofía (2). Este intento es muy peculiar del arquitecto: nadie hasta él había puesto la vulgar Arquitectura como fin y señora de las artes nobles. Hasta osa colocar la Filosofía como formadora del buen arquitecto.

Imaginarse pudiera que al situar la Arquitectura en último término quiso subordinar a ella todas las otras ocho disciplinas, y que en ello le imitó Vitruvio. Pero ya hemos visto que el fin de la primera Enciclopedia de nuestra cultura ha sido la Filosofía. En todo caso, es notable la influencia de las *Nueve disciplinas* en el arquitecto: él mismo confiesa que el libro nono del Compendio ha sido fuente suya. Vitruvio asigna como ciencias auxiliares de la Arquitectura casi las mismas que Varrón para la Filosofía, dando preferencia a las matemáticas. Desde luego, el colocar la Medicina entre ellas es idea romana: de Varrón y, en parte, de Catón. Por lo demás, Vitruvio acepta asimismo la corriente educadora del viejo Catón: esto se advierte al admitir como disciplina la Jurisprudencia. Empero, el arquitecto mienta de pasada la Jurisprudencia, mientras que especifica y pondera los oficios y ventajas de las artes fijadas por Varrón. Además, si bien discrepa en subordinar la Filosofía a la Arquitectura, la distingue de las otras ciencias, que, dice, «perfecciona al arquitecto».

En suma, Vitruvio ordena la serie de artes ordinarias para la Arquitectura. Idea novísima, romana. Varrón las encamina al estudio de la Filosofía. Vitruvio progresa un poco más en la romanización de la cultura al llevar al «templo supremo» del saber un arte hasta entonces tenido como vulgar e innoble. Ésta es la primera vez que, destronando a la Filosofía, se corona por reina a una ciencia humilde y plebeya (3).

Señalemos ahora en lo posible en qué pormenores se ha fundado Vitruvio en el libro de Arquitectura varroniano. Ya hemos dicho que el capítulo primero es un eco de la Enciclopedia varroniana, aun cuando aquí se mezcle la corriente educadora de Varrón, que romaniza lo he-

(2) I, 1 ss.

(3) *Ibid.*: «*Cum ergo tanta haec disciplina sit condecorata et abundans eruditionibus uariis ac pluribus, non puto esse se iuste repente profiteri architectos; nisi qui ab aetate puerili his gradibus disciplinarum scandendo scientia plerarumque litterarum et artium nutriti peruenerunt ad summum templum architecturae*».

leno, con la genuinamente romana de Catón, quien asentaba la Medicina y Jurisprudencia entre las artes que ha de aprender la juventud.

Oder (4) adjudica al libro de M. Terencio la división esquemática del arte arquitectónico que nos ofrece Vitruvio, así como la serie de treinta y siete escritores de esta materia (5). Lo primero podría admitirse; pero no hay razones para ello. En cambio, es muy verosímil que la serie de autores sea del Reatino. Porque, como razona Oder, suele Varrón proponer la lista de escritores de una materia, v. gr., *De re rustica*, I, 1, 8. Asimismo se comprueba que esta serie de escritores fué tomada de otro autor que los catalogaba. Pues Vitruvio cuando componía su introducción al libro cuarto no conocía esta serie, por cuanto sólo dice vagamente que «muchos dejaron preceptos y comentarios a la Arquitectura, no ordenados, sino comenzados, como partecillas desparramadas». Esta mezquina alusión nada tiene que ver con las alabanzas que tributa a los numerosos escritores nombrados en el catálogo del libro VII. Damos, pues, a la primera Enciclopedia de nuestra cultura la lista de autores que Vitruvio presenta.

Pudiera ser también de la Enciclopedia la serie de autores de Astronomía que trae el arquitecto, no menos que las anécdotas sobre Dinócrates, Aristófanes de Bizancio y Zoilo, y varias sentencias de filósofos (6). Pero la carencia de pruebas convincentes nos aparta de llevar esto a los fragmentos del Compendio varroniano.

Los datos referentes a las artes plásticas (Pintura y Escultura), y en mayor grado los relativos a los artistas de Grecia, se deben quizá al Reatino; con todo, no podemos demostrar que provengan de la Enciclopedia. Es de suponer que tales doctrinas se enseñasen aquí, pero no osamos indicar fragmento alguno como perteneciente a la Arquitectura varroniana, a pesar de que, sin duda, Varrón aceptó esta arte manual entre las tradicionalmente nobles para trasplantar al mundo romano las florecientes artes helenas de la Pintura y Escultura (7).

Una gran deuda tenemos con la Arquitectura varroniana: el conocimiento del estilo toscano. La teoría de Vitruvio (8) se deriva del caudal varroniano. Todo mueve a sospechar que M. Terencio, siempre aficionado

---

(4) *Philolog. Suppl.*, VII, 1899, 365 ss.

(5) VITR., I, 2. VII, *praef.*

(6) VITR., IX, 6, 2 ss. II, *praef.* VII, *praef.* VI, *praef.* IX, *praef.*

(7) Sobre el puesto que ocupaban las artes plásticas en la educación romana véase KALMANN, *o. c.*, 87. Este autor llega a decir que gracias a Varrón se reconocieron las artes plásticas como disciplina, colocadas por él como apéndice de la Arquitectura. Nosotros lo juzgamos posible, pero quisiéramos ver probado con certeza que precisamente de las Disciplinas tomaron sus datos Vitruvio y Plinio. A. GELIO, XII, 17, asegura que M. Terencio trató esta materia en otras obras.

(8) VITR., IV, 1 ss. Cfr. CHOISY, *Vtruuius*, París, 1909, III, 85.

al arte e historia etruscas, prestó al compilador Vitruvio la teoría del estilo toscano.

Hay otros varios indicios de influencia de la Enciclopedia en los libros vitruvianos; pero para resumir los ponemos en nota (9). Finalmente, hallamos en el libro II de Vitruvio numerosas doctrinas tomadas de la Arquitectura varroniana. Pero el comprobar esto lo dejamos para un poco más adelante, al tratar de Plinio.

En conclusión, decimos que Vitruvio citó escasamente a Varrón; no le convenía por ser un coetáneo. En todo caso, sus fuentes más copiosas han sido las griegas; no hay que dudar de sus palabras (10). Según hemos dicho, la eficacia de la Arquitectura de M. Terencio es manifiesta en la parte introductoria del libro primero, en diversos datos anecdóticos, y en especial en noticias de origen romano que se hallan en el libro siguiente.

Vitruvio durante su edad juvenil adquirió la cultura según la moda helena, por lo que da gracias a sus padres (11). ¿Quién pudo haber ofrecido a Vitruvio un manual de disciplinas según la forma ateniense? ¿Acaso el Reatino? La más cierta cronología de la obra vitruviana supone coetáneos a los dos autores. Y habiendo Varrón publicado en su vejez su Compendio, es de opinar que el arquitecto aprendió las artes en la lengua original de Grecia. Nosotros pensamos que cuando salió a luz la Arquitectura del polígrafo de Rieti ya estaban redactados bastantes trozos del tratado de Vitruvio, de suerte que lo utilizó en las introducciones, en el libro segundo, y en casos en que se advierte una fuente romana.

---

(9) Oder, *o. c.*, juntamente con Diels (*Doxograf. Graeci*, 200) sostienen que Varrón es intermediario para Vitruvio para la doctrina atribuída a Beroso (IX, 2, 1). No hay razones empero suficientes para suponer que su fuente sea la Enciclopedia. Schmeckel (*De Ovidiana Pythagorea doctrina adumbratione*, Greifwald, 1885) otorga con razón la definición de raíz cúbica (*Vitruu.*, V, *praef.* 4) a las Disciplinas. A. Gelio, I, 20, lo confirma. Urlichs, *o. c.*, 11, concede a Varrón la teoría vitruviana sobre las proporciones del cuerpo humano (*Vitr.*, I, 2, 4). Cfr. Ohmischen, *o. c.*, 230. Indicio seguro de influencia varroniana es que Vitruvio llame *óptica* a una parte de la Geometría; palabra ésta introducida por M. Terencio, según A. Gelio, XVI, 18, que coge sus datos de las *Disciplinas*.

(10) Vitr., VII, *praef.*: «*Quorum ex commentariis quae utilia esse his rebus animaduerti, collecta in unum coegi corpus; et ideo maxime quod animaduerti in ea re ab Graecis uolumina plurima edita, ab nostris oppido quam pauca*».

(11) Vitr., VI, *praef.* 4: «*Itaque ego maximas infinitasque parentibus ago atque habeo gratias, quod Atheniensium legem probantes me arte eruidendum curauerunt; et ea, quae non potest esse probata sine litteratura incyclioque doctrinarum omnium, disciplina.*

## Manilio (12)

Poco tenemos que decir acerca de las huellas de la Enciclopedia varroniana en la poesía de Manilio. Sólo recordaremos el parecer de Gruppe sobre este punto. Cree este autor que es fácil demostrar la influencia de la Astronomía de M. Terencio en los versos del poeta. Como los argumentos no nos parecen suficientes para admitir una importante influencia varroniana, no copiaremos sus argumentos, ni los de su contradictor, Diels. Ambas sentencias no se excluyen, ni probarían cosa de importancia relativo a nuestro asunto. Donde nosotros sentimos huellas de las *Disciplinas* es en aquellos versos sobre la invención de las artes por medio de la razón y el uso. Marciano Capela, Casiodoro, y máxime S. Agustín, que comentaron la Enciclopedia, explican mucho o poco el origen de las artes por el ingenio humano y la utilidad (13).

## Plinio el Viejo (14)

Si es muy hacedero comprobar que Varrón ha sido la más caudalosa fuente para la Historia Natural de Plinio, en particular es dificultoso rastrear las huellas del Compendio de artes de M. Terencio. Ni hay que sospechar gran acopio de doctrinas sacadas de aquí. Porque de las nueve disciplinas solamente le interesaban cuatro a Plinio. Ni las artes literarias, ni la Aritmética, ni la Música entran en la Historia Natural en grado apreciable. En cuanto a la Geometría, si hubiera de admitirse que, según un fragmento conservado por Casiodoro (15), Varrón entendía la Geometría como medidora de la tierra, de modo que a ella correspondía la geografía matemática y astronómica, podría asignarse como restos de la Geometría varroniana numerosos datos geográficos que Plinio atribuye al Reatino. Esto hizo Ritschl, precisando que proceden de la Geometría. Pero esto es más que dudoso. Varrón compuso obras particulares de geografía, y no hay razón para suponer que los que al Reatino adjudica

(12) O. Gruppe, *Hermes*, XI, 1876, pp. 335 ss. Diels, *Rhein. Mus.*, XXXIV, 1879, p. 487. Manilius, *Astron.* (Edit. Wageningen, 1915).

(13) Manil., I, 73 ss. Marc. Capel., VI, 589. Casiod., *o. c.*, II, 6, 1. S. Agust., *De Ordine*, II, 12 ss.

(14) Plinius, *N. H.* (Ed. Mayhoff, 1909). Kroll, W., *Die Kosmologie des Plinius*, Breslau, 1930. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlín, 1897. Probst, O., *Celsus und Plinius in ihrem Verhältnis zum 8 Buch der Encyclopädie*, München, 1908. Poppe, W., *Vitruvs Quellen in zweitem Buch*, Kiel, 1909.

(15) Casiod., *O. C.*, II, 6, 1 (véase el texto al estudiar las relaciones entre éste y las *Disciplinas*). Nosotros creemos sentir un eco lejano de la Enciclopedia varroniana al comienzo de Plinio: *Iam omnia attingenda sunt quae Graeci τῆς ἐγκυκλίου παιδείας uocant; et tamen ignota aut incerta ingentis facta...*

Plinio se deriven puntualmente de las *Disciplinas*. Para nosotros es argumento perentorio el que Marciano, asiduo lector de la Enciclopedia, en su tema de mediciones terrestres, se contenta con copiar a Plinio; si tales medidas estuviesen en la Geometría varroniana, las hubiera copiado él mismo directamente.

La Astronomía de M. Terencio es de presumir que sirvió de mucho a Plinio, puesto que como fuente se cita a Varrón, y por otra parte no sabemos que éste haya escrito otra obra de esta materia. Pero los investigadores de las fuentes plinianas apenas atribuyen cosa alguna al Compendio. Kroll, el más moderno, se inclina demasiado por Posidonio como fuente del libro II de la Historia Natural. Y lo que a Varrón concede no es como tomado de la Enciclopedia. Münzer concede aún menos. Por nuestra parte, aunque pensemos ser seguras las huellas del Reatino en dicho libro de Plinio, no hemos hallado argumentos suficientes para determinar un fragmento. Alguno hay dudoso (16). Pero por ellos apenas sabemos nada del libro de Astronomía varroniano.

En cambio, hemos sido más afortunados buscando en Plinio las pisadas de la Medicina de M. Terencio. Probst (17) nos ha iluminado el camino. Este autor investiga primero las huellas del maestro de Rieti en lo tocante a la historia de la Medicina. Es cosa notoria en Plinio, dice Probst, la familiaridad que Varrón tiene con la literatura helena, en especial con médicos, como Hipócrates y Asclepíades. De donde los datos relativos a estos dos, así como el resumen de historia de la Medicina (N. H. XXIX, 1 ss.) provienen de Varrón a la letra. Asimismo pertenecen a M. Terencio el paso pliniano (XXVI, 10 ss.), por ser citado allí, y tratarse de Asclepíades. Y además concuerda con Celso en numerosos puntos (18). Y aunque no es cierta la atribución, afirma Probst, es verosímil que ambos escritores hayan copiado el octavo libro de las *Disciplinas*, más bien que otro de M. Terencio. Por lo demás, la concordancia entre Plinio y Celso no proviene de mutua dependencia, porque si bien pasajes enteros del primero coinciden con los de Celso, éste presenta las coincidencias desparramadas, de manera que Plinio no pudo haber bebido en la obra de Celso. Todo explicarse pudiera, concluye el mismo, suponiendo que éste utilizó la Medicina varroniana en parte; y en lo que juzgó oportuno acudió a las fuentes griegas que el

(16) Tannery, *Recherches*, París, 1893, p. 323, da a la Geometría varroniana el II, 84, 85; por cuanto esta teoría es explicada por Censorino *(De die natali*, 13) y Marciano Capela, II, 169-198. Kroll admite como doctrina de M. Terencio la teoría pliniana sobre la rosa de los vientos, II, 120, sin indicarle lugar fijo entre las obras de Varrón. El mismo adjudica a la fuente varroniana el estudio de Plinio sobre los etruscos (II, 138); pero nada menos que tres escritores romanos aduce la *H. Natural* que escribieron de esto.

(17) *O. c.*, passim.

(18) Celso, III, 4, 79, 24; III, 47, 78, 33; II, 14, 58, 23 ss.; II, 15, 60, 30.

propio Varrón había aprovechado. Así se aclara la difusión de Celso y su consonancia con Plinio.

Fundado en el paralelismo entre estos dos autores, indica Probst numerosos lugares de coincidencia, y admite como fuente común la Medicina varroniana (19). En la segunda parte de su búsqueda, Probst asegura que para las doctrinas referentes a la alimentación y cuidado del cuerpo humano, Plinio y Celso se aprovecharon de la Medicina varroniana (20).

Nosotros, dando como bueno casi todo el razonamiento de Probst, le añadiremos algunos comentarios. Toda la cuestión consiste en probar que estos fragmentos vienen precisamente de la Enciclopedia; pues que pertenecen al Reatino lo confiesa Plinio. Dado que éste en casi todos sus libros que estudian estrictamente la medicina aduce a M. Terencio como fuente primordial, no es probable en absoluto, sino que Plinio toma sus datos de una obra especial de la materia, y no de varios puntos de la producción varroniana. Precisamente el polígrafo no debió de escribir mucho sobre asunto médico; porque de los cinco libros plinianos, cuyo catálogo de autores no trae a Varrón como fuente, cuatro son de materia médica.

La introducción al libro XXIX, en el que diserta sobre el origen y evolución histórica de la medicina con las acostumbradas anécdotas, es totalmente varroniano. Porque aun cuando Plinio habla en primera persona, diciendo que antes de él nadie había escrito de esta materia, no obstante mejor es suponer una distracción copiando en primera persona tales datos que pensar que Plinio se considere el primero entre los que explicaron el arte de curar. El mismo naturalista ofrece como autoridades médicas una importante serie de escritores latinos, entre ellos a Celso y Varrón. Y por añadidura nombra a M. Terencio inmediatamente. Sepamos, pues, que la Medicina de nuestra Enciclopedia comenzaba con una introducción sobre la invención del arte de curar, y sobre la evolución a través de la cultura griega. Además, se relataban las maravillosas maneras de curar que usaban Hipócrates y Asclepíades. Y todo ello salpicado de anécdotas, como solía escribir Varrón.

Plinio, si bien cita repetidas veces a Celso, no lo usó directamente, sino que ambos bebieron en una fuente común. Porque no es creíble que haya el naturalista reunido en un único párrafo todo lo que en consonancia trae Celso en dispersos lugares. Desde luego, es prudente la manera de aclarar la diversidad de los autores, que derivan de un mismo

(19) Cfr. Plin., XXVI, 12, con Celso, I, 2, 14; Plin., VII, 171; XXXI, 4, con Celso, I, 2, 14; I, 6, 21; Plin., XXIX, 3, con Celso, I, 1, 4; Plin., XXVI, 10-12, con Celso, I, 2, 14.

(20) Plin., XXI, 141; Celso, II, 24, 68, 31.

caudal. Celso bebe en el manantial varroniano a veces, pero cuando quiere más abundancia recurre a fuentes helenas, de donde Varrón había también derivado su doctrina. Y en todo caso la fuente inmediata común a Plinio y Celso no puede ser otra que el octavo libro de las *Disciplinas*.

Ritschl acogió como fragmentos de la Medicina varroniana una buena cantidad de remedios caseros que como de Varrón presenta Plinio. Creemos que con razón, pues dada la expresión breve, didáctica y anecdótica de tales fragmentos, parece provenir de un tratado destinado a las escuelas (21).

Busquemos ahora las huellas que la Arquitectura de M. Terencio dejó en Vitruvio y Plinio juntamente, para ver de conocer algo sobre el postrer libro de la Enciclopedia. Poppe, comparando el segundo libro de Vitruvio y los libros XXXV y XXXVI de la *H. N.*, llega a la conclusión de que el Reatino con su Arquitectura es la fuente común de ambos. Todo impele a pensar en esto; pues, dice Poppe, Varrón suele recurrir a lo griego y dar sus autoridades en serie. Nosotros, no sin apoyarnos en los argumentos de Poppe, concluímos de esta manera. Siempre que Vitruvio y Plinio están conformes sobre una doctrina de carácter romano, se derivan ambos del octavo libro de las *Disciplinas*. La mayor abundancia de materia a veces en el naturalista vedan la sospecha de que Plinio espigue en el campo vitruviano. Y si Vitruvio es citado en los catálogos plinianos, lo es siempre en último término. Lo cual, como dice Brunn, significa que el nombre fué agregado por Plinio, después de haber compuesto su obra casi totalmente. Por otra parte, no debe suponerse otra fuente común fuera de Varrón, porque Vitruvio sólo se funda, según propia confesión, en la Arquitectura del Reatino, en Fuficio y en Septimio. Y los últimos están ausentes de Plinio (22).

El pasaje de Plinio (XXXV, 170 ss.) sobre la fabricación del ladrillo en Grecia, España, Galia y Asia, en el que se cuenta cómo fué transportado a Roma un tejado de ladrillo siendo Varrón edil, se ha de dar sin duda alguna a la Arquitectura de nuestra Enciclopedia. El ambiente geográfico por donde anduvo M. Terencio y el hecho de que se narre esto como sucedido en el desempeño de un oficio no muy importante demuestran que todo salió de la pluma varroniana. Y que puntualmente se contaba en su Arquitectura lo asegura su concordancia con Vitruvio; éste usó el noveno libro del Compendio.

Todo cuanto refiere Vitruvio acerca del origen y evolución de la vivienda, aunque no exista lugar paralelo en Plinio, se debe atribuir a Varrón. Ya hemos notado varias veces cómo éste dió en su Enciclopedia

(21) Véanse los fragmentos de la Medicina al fin de este estudio.
(22) VITR., VII, praef. Brunn apud POPPE, *o. c.*

una explicación del origen de las artes, fundada en el ingenio y utilidad humanos (23).

Al escribir sobre los cementos y arena en suelo de Italia, Plinio y Vitruvio concuerdan. Aquí el arquitecto es muy amplio; Plinio conserva la precisión varroniana. Lo mismo ha de afirmarse en lo tocante a los materiales de construcción. La coincidencia en los nombres propios demuestran evidente correspondencia; ciertos matices plinianos ausentes de Vitruvio y el sabor arcaizante del texto de éste *(rubrûm et nigrûm tofûm)* indican la procedencia de este fragmento (24).

Lo que muy condensado ofrece Plinio sobre los modos de edificar en Grecia, lo escribe difusamente, como en tratado especial de la materia, Vitruvio (25). Pero extrañamente no difieren en los vocablos griegos. Y no proviene el primero del segundo, por disentir en el orden y pormenores. Ni existe otra fuente romana (que es necesario admitir por la referencia de la Historia Natural a Roma), fuera de la Arquitectura del polígrafo reatino.

No diversa procedencia tiene la división y clasificación de la arena (26). De igual modo, la teoría de ambos autores sobre las columnas es de origen varroniano, porque, con ser notable la semejanza, disienten en los pormenores. Y que la fuente común es romana lo patentiza la doctrina sobre la columna toscana y su clasificación entre las helenas. Es necesario notar que aquí no debe aceptarse como fuente el otro libro de M. Terencio *De uita populi Romani;* aquí se trata de doctrinas meramente griegas, comparadas de paso con las romanas. Ni consta que Vitruvio haya utilizado esta obra. Otras coincidencias encontramos en los dos tratadistas; pero no puede probarse que tal coincidencia provenga de una fuente común romana; quizá hayan bebido los dos en una misma griega (27).

Así, pues, a juzgar por los recuerdos que de la Arquitectura varroniana poseemos en estos dos escritores, el maestro de Rieti comenzaba su obra, según el comentario de Poppe, con la vida del hombre primitivo y el nacimiento de la cultura y construcción de cabañas, hasta la progresiva edificación de viviendas mayores. Paulatinamente descubrieron los hombres, que como fieras vivían, el uso del fuego, que casualmente fué producido por el roce de las ramas sacudidas por el viento. Luego aprendieron la utilidad del fuego, y al reunirse en torno a él para calentarse empezaron las relaciones; de aquí se originó el lenguaje. Des-

(23) Cfr. nota 13.
(24) Plin., XXXVI, 175; Vitr., II, 5, 1; II, 6, 5. Plin., XXXVI, 167-172; Vitr., II, ,7 1; 7, 3, 4; 7, 5; 8, 5, 6; 8, 7, 1.
(25) Plin., XXXVI, 47; Vitr., II, 8, 10.
(26) Plin., XXXVI, 175; Vitr.
(27) Plin., XXXVI, 176; Vitr., VII, 2, 1; 3, 6; 4, 1; 3, 10; 6, 2.

pués hacían techos de enramada o cuevas, o bien, imitando el nido de las golondrinas, fabricaban chozas. En seguida, movidos por su nativo ingenio y por la necesidad, construyeron paredes con horcas y varas cubiertas de lodo, o con tierra seca y troncos, que luego cubrían de cañas y hojarasca. Cada pueblo de Asia y Europa tenía peculiar manera de fabricar sus moradas. Y a fuerza de repetir una misma construcción o trabajo, se tornaron más hábiles las manos, y ayudadas por el ingenio llegaron a crear las artes... De las cabañas salvajes llegaron, mediante la costumbre y el natural afán de perfeccionarse, hasta la fabricación de suntuosas viviendas de ladrillo y piedra, adornadas con el encanto del arte y la comodidad.

En la Arquitectura de Varrón se daba gran importancia al ladrillo, al cemento y a la arena, como materiales de construcción. La parte teórica debió de ser bastante breve, pero en cambio los datos geográficos, las anécdotas, los recuerdos personales de los viajes, entraban a manos llenas en el postrer libro de las *Disciplinas*.

## Censorino (28)

Variadas son las oponiones relativas a las fuentes de Censorino, aunque todos confiesan que es un compilador. Él mismo lo dice (29). Oigamos algunos pareceres y demos el nuestro.

Reeh piensa que Censorino en el c. 8 ofrece la misma doctrina caldea que Ausonio en su *Egl.* 8, excepto en varias divergencias que le convencen de una fuente común, a saber, M. Terencio Varrón. Ya Diels y Weber (30), continúa Reeh, admitieron que el c. 8 de Censorino procedía de Varrón: pero, en opinión del mismo, se equivocaron en concederlo al logistórico *Tubero*. Dicho paso, afirma, y algunos de los siguientes son de las *Disciplinas*. En efecto, el c. 13 no se une bien con los anteriores, y se basa en las *Disciplinas*, como indica Casiodoro (31), que conocía los escritos de Censorino. Asimismo se colige que éste tuvo a la vista la Enciclopedia en el c. 13, pues en su doctrina acerca de la armonía de las estrellas consuena con Plinio (II, 83 ss.) y Marciano Capela (II, 169 ss.). Por otra parte, este capítulo de Censorino se conforma a

(28) Censorinvs, *De die natali* (Ed. Hultsch, 1867). R. Reeh, *De Varrone et Suetonio quaestiones ausonianae*, Hallis, 1916. Hahn, *De Censorini fontibus*, Jenae, 1905. Holzer, *Varroniana*, Ulm, 1890.

(29) I, 6.

(30) Diels, *Doxograf.*, 188; Weber, *Quaestionum Suetonianarum capita duo*, Hal., 1903, p. 42.

(31) *O. c.*, II, 6, 1.

Favonio (18, 9), que cita a Varrón. De Casiodoro y de este paralelismo se saca que el c. 13 pertenece al Compendio de artes varroniano.

En cuanto al c. 12, prosigue Reeh, tiene la misma fuente, por la concordancia con M. Capela (IX, 923-926), quien trae por autoridad al Reatino. Y puntualmente se deriva del libro de Música, en razón de que empieza y termina por doctrinas musicales. Lo mismo se debe decir del c. 10, ya que su definición de música es idéntica a la de S. Agustín, Marciano y Casiodoro (32). Lo cual se confirma con el testimonio del último: *...inuenimus etiam Censorinum, qui ad Q. Querelium scripsit de natali eius die, ubi de musica disciplina, uel de alia parte mathesis non neglegenda disseruit* (33). Según sospecha Reeh, en la frase «*alia parte mathesis*» se alude a la Geometría.

También lo es el c. 8, puesto que de las palabras del c. 7 *quod quaedam necesse est de astrologia musicaque et arithmetica attingere* puede concluirse que *musica et arithmetica* se refieren a los cc. 10, 12 y 13, mientras que el c. 8 a la astrología.

Hahn opina que Censorino resume el libro varroniano *Tubero*, alegado en el c. 9. Diels, citado por Hahn, opina que los cc. 4-7 son originarios de *Tubero*. Lo mismo el 14. El c. 12, afirma Hahn, tiene el mismo origen; al paso que M. Capela toma su concordante doctrina de la Enciclopedia. En resumen, termina Hahn, todo cuanto Censorino trata de música está recogido de *Tubero*. Nada halla Hahn que pueda haber sido espigado en las *Disciplinas*.

Holzer (*o. c.*, pág. 6) sostiene que Censorino, y todos los que de música escribieron, son deudores de Varrón, principalmente del séptimo libro del Compendio de artes. En seguida, comparando someramente a Marciano, Censorino, Macrobio, Casiodoro y S. Isidoro (34), resuelve que Marciano se aprovecha de la Música, libro de la Enciclopedia; Censorino, de *Tubero*.

Con mucho, preferimos la sentencia de Reeh, cuyos argumentos vamos a reforzar y comprobar. En primer lugar, el c. 8, donde Censorino explica la doctrina caldaica sobre la influencia del sol y las estrellas en la vida humana, principalmente la relación entre el nacimiento del hombre y los signos del Zodíaco, está calcado sobre la Astronomía varroniana. No sólo por las razones de Reeh, sino también por ser evidente que el c. 8 no se deriva del mismo caudal que el 9. Si Censorino comienza el c. 9: *Hac sententia explicata transeo ad opinionem Pythago-*

(32) Marc. Capel., IX, 930; Casiod., *o. c.*; San Agustín, *De Musica*, I, 2.
(33) *O. c.*, II, 5, 1.
(34) Marc. Capel., IX, 923; Censor., 13; Macrobio, *Somn.*, II, 3, 583; Casiod., *o. c.*, II, 5; S. Isidoro, *o. c.*, III, 16; 7, 17, 1.

*ricam Varroni tractatam in libro qui uocatur «Tubero»...*, el precedente c. 8 no tiene la misma fuente.

El c. 13, que explana la teoría pitagórica sobre las mediciones y distancias entre los astros, y enseña cómo el conjunto de los luceros celestiales produce una maravillosa armonía, de suerte que el mundo entero es armónico y es como un órgano de la deidad, no puede negarse que pertenece a la Geometría. El testimonio de Casiodoro es irrecusable y decisivo: *...ideoque factum est ut disciplina ipsa Geometria nomen acciperet, quod per saecula longa custodit* (palabras textuales de Varrón) *Unde Censorinus in libro quem scripsit ad Q. Cerelium spatia ipsa caeli terraeque ambitum...* (35). No se olvide que Casiodoro leyó las *Disciplinas*, como probaremos, y que aplica a la definición varroniana de la Geometría lo escrito por Censorino en el c. 13.

Reeh dirime la cuestión del c. 12 en favor de la Música de M. Terencio. Y con razón: no sólo por los argumentos de él, sino también por las citas de Asclepíades y Herófilo, cuya nombradía en Roma se debe al Reatino. En Plinio se halla como del libro de Medicina; aquí, como del de Música. Es claro que Varrón para su tratado musical buscó noticias también entre los escritores de asunto medicinal, v. gr., en lo relativo a la portentosa influencia de los sonidos musicales en los enfermos. Por tanto, sabemos por este pasaje de Censorino que Varrón se entretenía en su tratado musical destinado a la juventud romana ponderando cómo la música place sobremanera a los mismos dioses, quienes mandan acompañar con instrumentos musicales los sacrificios; cómo las Musas se representan con flautas, y cómo los mortales recobran su vigor por el canto, y soportan más fácilmente el trabajo, y en el fragor guerrero se les quita el temor a la muerte con el resonar del clarín.

Por las mismas razones que Reeh, creemos que para el c. 10 Censorino metió su hoz en el campo varroniano de la Enciclopedia. Aparte, nos parece digno de considerar este paso: *...ipsis autem sonis motuum modum mensuramque inuenere geometrae magis quam musici...* Esto indica el parecer de autor versado en varias disciplinas; y la idea de que la medida de los movimientos corresponde no tanto a la Música como a la Geometría es doctrina vulgar entre los lectores de las *Nueve Disciplinas* (36).

Finalmente, recordemos que Sidonio Apolinar pone a Varrón y Censorino como autores de Astrología juntamente, y nos dice que la terminología de Varrón en este punto era griega. Ni más ni menos que el capítulo 10 de la obrita de Censorino (37).

(35) *O. c.*, II, 6, 1.
(36) A. Gelio, XVI, 18.
(37) Véase el texto de Sidonio en nota 8, parte I.

## Aulo Gelio (38)

Dejando a un lado la poco importante cuestión de si Ausonio debe algo a la Enciclopedia (39), hablemos de Aulo Gelio. Aunque las *Noches Áticas* no son por su curiosa manera de composición muy aptas para la influencia de la primera Enciclopedia de nuestra cultura, no obstante numerosos vestigios evidentes hemos visto que nos dan los mejores fragmentos del Compendio de artes varroniano. Son rastros de lecturas de A. Gelio.

En I, 13, nos dejó Gelio las enseñanzas de Varrón sobre los pasmosos efectos de la música en guerreros, enfermos y animales. Es el mismo fragmento, un poco más científica y literariamente ampliado, que el de M. Capela, IX, 923 ss. y Censorino, 12. Aulo no se contenta con citar, como su modelo, los textos griegos traducidos, sino que agregó, en vez de la traducción varroniana, las palabras de Tucídides, Herodoto, Homero y Aristóteles. Ruske (pág. 30) admite incluso que el propio M. Terencio traía en su libro los textos originales. Por lo demás, el sabor arcaico de algunos vocablos y la correspondencia con Marciano y Casiodoro, que nombra al maestro de Rieti (40), no permiten dudar acerca del tratado varroniano a que pertenece el fragmento. Además, se trasluce que únicamente agrega Aulo el texto original del autor traducido por M. Terencio. En efecto, en la cita literal de Aristóteles vertido al latín confiesa que sólo consiguió poner «*unas pocas palabras sobre el asunto*». Es obvio que no halló las palabras originales de Aristóteles: el primitivo texto griego probablemente estaba ya perdido. Aulo se ciñe a ofrecer unas palabras: por cierto no muy concernientes a lo puesto en latín por Varrón.

Otro capítulo (I, 20) fué espigado en la Geometría varroniana. Pero esta vez nombra su fuente en dos lugares. Estas doctrinas de la línea y el cubo encontraron eco con frecuencia. Como es uno de los mejores fragmentos de la Enciclopedia, lo ponemos aquí literalmente:

> «*Figurarum quae* σχήματα *geometriae appellantur genera sunt duo: planum et solidum. Haec ipsi uocant* ἐπίπεδον καί στερεόν. *Planum est quod in duas partes solum lineas habet, qua latum est et qua longum: qualia sunt triquetra et quadrata, quae in area fiunt sine altitu-*

(38) A. Gellii, *Noctes Atticae libri XX* (Ed. Hosius). Ruske, L., *De A. Gellii Noctium Atticarum fontibus*, Glaciae, 1883.

(39) Sobre la posibilidad de que Ausonio haya bebido en el caudal de las Disciplinas, cfr. Reeh, *o. c.* Este autor piensa que la égloga 6 de Ausonio (Avson., *Opera omnia*, Peiper, 1886) concierta muy bien con Censor., 11 y 13, y con Marciano, VIII, 851. Reeh, que además cree hallar otros indicios, concluye que Ausonio depende directamente de las Disciplinas. Nosotros, sin pruebas suficientes, suspendemos el juicio: en todo caso, Censorino nos servirá, en este punto, para recoger fragmentos.

(40) Marc. Capel., IX, 922-929; Casiod., *o. c.*, II, 5, 2.

*dine. Solidum est quando non longitudine modo et latitudines planas numeri lincarum efficiunt; sed etiam extollunt altitudines: quales sunt ferme metae triangulae quas pyramidas appellant; vel qualia sunt quadrata undique, quae κύβους illi, nos quadrantalia dicimus.* κύβος *enim est figura ex omni latere quadrata: quales sunt, inquit M. Varro, tesserae quibus in alueolo luditur. Et ipsae quoque appellatae* κύβοι. *In numeris etiam similiter* κύβος *dicitur, cum omne latus eiusdem numeri aequabiliter in sese soluitur: sicut fit cum ter terna ducuntur, atque ipse numerus terplicatur. Huius numeri cubum Pythagoras uim habere lunaris circuli dixit; quod et luna orbem suum lustret septem et uiginti diebus et numerus ternio qui* τρίας *Graece dicitur, tantumdem efficiat in cubo. Linea autem a nostris dicitur, quam* γραμμὴν *Graeci nominant. Eam M. Varro ita definit: linea est longitudo quedam sine latitudine et altitudine.* Εὐκλείδης *autem breuius praetermissa altitudine:* γραμμή, *inquit, est* μῆκος ἀπλατές; *quod exprimere uno uerbo non queas, nisi audeas dicere "inlatabile".»*

Un nuevo fragmento, esta vez de la Aritmética, conserva A. Gelio (III, 14). Aquí se menciona también a Varrón, aunque no se determine qué obra. La materia del trozo literario arguye la procedencia cierta: pues en él se explica difusamente la diferencia entre los adjetivos *dimidium* y *dimidiatum*. Probablemente débense también al Reatino las citas de poetas para corroborar la explicación. No deja en verdad de sorprender que solamente se aleguen escritores que precediron a Varrón: Ennio, Lucilio, Plauto, Catón.

Debemos a las *Noches Áticas* el otro resto de la Aritmética varroniana (X, 1). Aquí se aduce expresamente las *Disciplinas* para explicar la diferencia gramatical entre las dos locuciones *quarto praetorem fieri* y *quartum praetorem fieri*. Varrón ni siquiera hablando de números olvida su nativa curiosidad gramatical.

Una preciosa muestra de la Geometría leemos en A. Gelio (XVI, 18). La cita final de M. Terencio y el asunto demuestran el punto originario. Oigamos cómo se concebía y dividía la Geometría en las *Disciplinas:*

*«Pars quedam geometriae* ὀπτικὴ *appellatur, quae ad oculos pertinet; pars altera, quae ad aures* κανονικὴ *uocatur, qua musici ut fundamento artis suae utuntur. Utraque harum spatiis et interuallis linearum et ratione numerorum constat.* Οπτικὴ *facit multa demiranda id genus, ut in speculo uno imagines unius rei plures appareant. Item ut speculum in loco certo positum nihil imaginet; aliorsum translatum faciat imagines; item si rectus speculum spectes, imago fiat tua eiusmodi, ut caput deorsum uideatur, pedes sursum. Reddit etiam causas ea disciplina cur istae quoque uisiones fallant, ut quae in aqua conspiciuntur, maiora ad oculos fiant; quae procul ab oculis sunt, minora.* κανονικὴ *autem longitudines et altitudines uocis emetitur. Longior mensura uocis* ὑψηλὸς *dicitur; altior* μέλος. *Est alia species* κανονικῆς *quae appellatur* μετρική, *per quam syllabarum longarum et breuium, et mediocrium iunctura et modus congruens cum principiis geometriae aurium mensura examinatur. Sed haec, inquit M. Varro, aut omnino non discimus, aut prius desistimus quam intellegamus cur discenda*

*sint. Voluptas autem, inquit, uel utilitas talium disciplinarum in post-principiis existit cum perfectae absolutaeque sunt; in principiis uero ipsis ineptae et insuaues uidentur.»*

Últimamente nada menos que dos capítulos enteros podemos llevar de Gelio a la Enciclopedia varroniana (XVIII, 14 y 15). Aulo alega simplemente las *Disciplinas* al cabo del segundo capítulo. Pero la íntima trabazón de ambos y el mismo tema dilucidado constriñen a conceder los dos a la Enciclopedia; lo más probable, a la Geometría. Porque en ésta se fundaba, según el testimonio de Varrón en el fragmento que acabamos de copiar, la música griega, y, por ende, la varroniana. Y, por otra parte, había una especie de *canónica*, esto es, de Geometría, que era la métrica, conforme dice el mismo fragmento. Y dado que entrambos capítulos toman el verso en el aspecto matemático, lo más hacedero será colocarlos entre las reliquias de la Geometría varroniana. Claro es, empero, que M. Terencio debió de haber explanado esto en varios lugares, principalmente en la Música, a juzgar por lo que han hecho sus seguidores (41).

## Marciano Capela (42)

Dejando para las notas lo relativo a la posibilidad de que Eulogio Favonio haya espigado también en la mies varroniana de las *Nueve Disciplinas* (43), pasemos a Marciano Capella. He aquí al escritor que metió más a menudo su hoz en el campo de la Enciclopedia, y que arrinconó

(41) Marc. Capel., III, 326: *Nam si rhythmicum quid metricumque assumpseris, profecto Musices impetu, cuius praeuertis officium, discerperis.* IX, 920, 930, 967.—S. Agustín, *De Musica*, PL, XXXIII, 1082, *Epist.* 101, 3.—Casiod., *obras completas*, II, 5, 6.

(42) Marc. Capel., *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Ed. Dick, 1925). Fischer, B., *De Augustini disciplinarum libro qui est de Dialectica*, Jenae, 1912. Deiters, H., *Über das Verhältnis des Mart. Cap. zu Aristides Quintilianus*, Posen, 1881.

(43) Eulogio Favonio, en su comentario *De somno Scipionis* (Edit. Holder, 1901), parece haberse aprovechado de la parte matemática de *Disciplinas*. Fries (*Rhein. Nus.*, LVIII, 113 ss.) resuelve que Posidonio, con su comentario al *Timeo*, ha originado las dos corrientes que confluyen en las teorías numéricas de Favonio: la de Adrasto, griega, y la de Varrón. No determina Fries si se trata de nuestra Enciclopedia. Praechter (*Hermes*, XLVI, 405 ss.) señala como fuente probable el tratado varroniano *De principiis numerorum*, o la Aritmética de las *Disciplinas*. Nosotros barruntamos que Favonio se aprovechó, como su amigo Agustín, del Compendio de artes varroniano. Veamos algunos indicios. Favonio, pág. 6, Hold., sobre el número seis, concuerda con S. Agustín, *C. D.*, XI, 30, Casiodoro, *De amic.*, 611. Vitr., III, 6. Marc. Capel., *Favonio*, 12, sobre el núm. cúbico, declara su fuente: Varrón. La teoría de Favonio sobre el diastema consuena con Censor., 10.—La teoría pitagórica acerca de armonía de los astros, explicda por Favonio, fué también explanada por Censorino, 13, que la tomó de la Geometría varroniana.

para siempre la obra testamentaria del gran polígrafo romano. El resumen propedéutico de artes para la filosofía compuesto por M. Terencio era ya anticuado, y seguramente, si examinamos lo que de él nos queda, no debía de ser muy pedagógico. Por eso el oportuno *Compendio* de Marciano, aun con sus enormes defectos de fondo y forma y con su terminología pagana, prevaleció sobre el varroniano. En adelante, M. Capela había de ser el autor enseñado en las escuelas durante varios siglos (44).

Todos los comentaristas convienen en que Capela ha calcado su plan de artes sobre el del Reatino. Pero nadie hasta ahora se ha ocupado en demostrarlo suficientemente. Sólo algunos comentarios acerca de puntos particulares nos ayudarán en nuestra investigación. Primeramente veremos de comprobar que el enciclopedista del siglo v debe su idea o plan de conjunto a las *Disciplinas* del maestro reatino. Y luego escudriñaremos la obra de Marciano, para fijar en lo posible las huellas ciertas o probables de la Enciclopedia en pormenor.

Marciano Capela quiso rejuvenecer el plan escolar de la *enseñanza ordinaria* previa a la filosofía; su propósito se declara en los versos finales (45). Ni más ni menos que el de Varrón: trasladar a las escuelas romanas *las disciplinas cíclicas desde el Ática.* Argumento de gran fuerza en favor de que Marciano toma la idea primordial para su obra de la Enciclopedia varroniana es que escoge precisamente las mismas disciplinas que M. Terencio. Y la curiosísima alusión a la Arquitectura y Medicina, que por otros testimonios sabemos entraban en el coro de artes varroniano, indican que el escritor africano tenía ante sus ojos el modelo de las *Disciplinas:*

> *«Verum Superum pater, licet insinuatione germanae ut properaret admonitus, tamen ne quid nuptialibus derogaret ornatibus, aut tantae eruditionis examen deliciosa festinatione conuelleret, qui probandarum numerus superesset nihil afferens festinationis exquirit. Cui Delius Medicinam Architectonicamque in praeparatis assistere...»* (46).

¿Por qué precisamente se refiere aquí Capela exclusivamente a la Medicina y Arquitectura? ¿Cuándo se consideraron ornato de la «Filología» estas dos disciplinas? Nunca, hasta Varrón. Por eso la única razón de mentarse aquí tales artes vulgares o mercenarias es la de disculparse por haber omitido las dos postreras ciencias de la Enciclopedia tradicional de M. Terencio Varrón. Por lo demás, Capela, tan escasamente original (a no ser en el deslumbrante cuadro alegórico de las bodas de

(44) Véase en Dick *prol.* los testimonios de la E. Media sobre Marciano Capela.
(45) IX, 997 ss.
(46) IX, 890.

Mercurio con la Filología o en la hinchazón de estilo), no acertaría a determinar por su cuenta el número de artes, que en su tiempo habían aumentado. Como quiera haya sido, su selección de artes corresponde a la centuria en que vivió el incansable escritor de Rieti. Si, pues, Capela tomó su plan de otro, ni en Grecia ni en Roma pudo hallarlo, fuera de las *Disciplinas*.

Argumento singular para lo mismo es que Marciano prefiera el apelativo de «*disciplinas*» a otro cualquiera. La causa de esto la conocemos por Casiodoro. Varrón insistía en ponderar la diferencia entre *arte* y *disciplina*. Marciano a las ciencias llamó *disciplinas*, puesto que así lo quería el Reatino. Oigamos el testimonio de Casiodoro: *...nam et pater Augustinus... Grammaticam atque Rethoricam disciplinae nomine uocitauit, Varronem sequutus. Felix etiam Capella operi suo «De septem Disciplinis» titulum dedit...* (47). Imposible es un testimonio más claro de que Marciano anda en zaga de la Enciclopedia varroniana, incluso en el título se advertía su influencia. Notemos de paso que el título primitivo de la obra del africano no era, según la declaración de Casiodoro, el que ahora tiene: el monje de Vivario había oído su título *De septem disciplinis* (48).

Igualmente, el nombre de M. Terencio aparece varias veces, siempre velado en misteriosa alusión, que denota estar en el pensamiento del africano. Veámoslo: *Hinc mihi Romulus Litteraturae nomen ascripsit, quamuis infantem me Litterationem uoluerit nuncupare, sicut apud Graecos* Γραμματιστική *primitus uocitabar...* (49). *Romulus* no es otro que Varrón, de cuya Gramática está tomado este pasaje, según la concordancia con S. Agustín, que nombra al Reatino, y con S. Isidoro y Asper.

El libro *De Dialectica* contiene una nueva alusión: *Ni Varronis mei inter latiares glorias celebrati mihi eruditio industriaque suppeteret, possem femina Doricae nationis apud Romuleae uocis examina, aut admodum rudis aut satis barbara reperiri. Quippe post Platonis aureum flumen atque Aristotelicam facultatem, Marci Terentii prima me in latinam uocem pellexit industria ac fandi possibilitatem per scholas Ausonias comparauit* (50). Con toda claridad se expresa que Marciano tuvo la Dialéctica del Reatino en sus manos al escribir su obra. Ninguna otra publicación de tal disciplina hizo M. Terencio, a no ser la Dialéctica de la Enciclopedia. Además, las razones de la personificada Dialéctica de que la diligencia y erudición de su Varrón la habían vestido de ropaje latino,

---

(47) *O. c.*, II, 2, 17.
(48) *O. c.*, II, 3, 17; II, 2, 17.
(49) Marc. Capel., 229.—Isid., *O. c.*, I, 3, 1.—Asper., GLK, 547.—S. Agustín, *De Ordine*, II, 12.
(50) IV, 335.

significan que a la dórica doncella la había transportado a las riberas del Lacio la pluma del polígrafo de Rieti. Cosa que éste no hizo sino en las *Nueve Disciplinas*. No es que no haya escrito de Dialéctica, sino que la Dialéctica, como arte independiente, solamente fué tratada en el Compendio de artes. Para colmar nuestra certeza está la frase: *Marci Terentii... prima industria... fandi possibilitatem per scholas Ausonias comparavit.*

Otro testimonio suministran las siguientes palabras: *Denique si Marcum Terentium paucosque excipias consulares, nullus prorsus erit, cuius ista* (Paideia) *limen intrarit* (51). Aquí se ve a Varrón señalado como el principal romano cuyo umbral atravesó la cultura helena, después de la conquista de Grecia. Pues bien: ¿en qué obra literaria hospedó aquél la cultura educativa de la Hélade? En este caso no se refiere Capela en general a la ciencia griega, como, v. gr., a la tragedia, historia, epopeya. Se refiere a la forma educadora. Demasiado sabía Marciano que la poesía o la prosa o cualquier arte griega había tenido, antes y después que Varrón, quienes las aceptasen. Sin duda, Capella alude aquí a la corriente cultural en tiempo de los Escipiones.

En otra ocasión aparece M. Terencio como autor de Astronomía: *Quidam Romanorum, non per omnia ignarus mei, stellas ab stando, sidera a considendo, astra ab Astraeo dicta fuisse commemorat* (52). Casiodoro nos cerciora que este fragmento proviene de Varrón.

Finalmente, se pone claramente el nombre del maestro reatino: *In Lydia Nympharum insulas dici, quas etiam recentior asserentium Varro se uidisse testatur...* (53). Pasaje es éste prestado por el sexto libro de la Enciclopedia, según probaremos al examinar cada libro en pormenores. Por otra parte, Marciano se advierte que copiaba directamente del Reatino, al calificarle de *recentior*, como si Séneca y Plinio no lo hubiesen dicho posteriormente.

Examinemos ahora uno por uno los nueve libros de Marciano Capela. Desde luego, advertimos que la esperanza de hallar gran copia de fragmentos ciertos será vana. Marciano ha ocultado las señales de Varrón tan hábilmente, que apenas podremos certificar lo que al Compendio de arte varroniano es debido. Sabemos seguramente el uso de la Enciclopedia, pero se necesita más para dar los pasajes de Marciano como fragmentos de ella. La consonancia con otros escritores indica que Capela tomó sus doctrinas particulares de autores más recientes.

En el libro I se aprovechó Marciano con preferencia de las *Anti-*

(51) VI, 578.
(52) VIII, 817.—Casiod., *O. c.*, II, 7, 2.
(53) IX, 929. Sénec., *Quaestiones Natur.*, III, 25, 7.—Plin., *N. H.*, II, 209.

*quitates* del mismo Reatino (54). Pero hay un famoso pasaje que podría adjudicarse a la Geometría varroniana: es la descripción del huevo órfico (55). Probo, cuando habla de tal doctrina, cita el Logistórico *Tubero*, mientras que Casiodoro el libro de Geometría.

Lo que de varroniano hay en el libro II es imposible fijarlo; sigamos hasta el III, que es de Gramática. Después de una introducción en verso y prosa, aparece en persona la Gramática y dice:

> « Γραμματική *dicor in Graecia, quod* γραμμή *linea et* γράμματα *litterae nuncupentur; mihique sit attributum litterarum formas propriis ductibus lineare. Hincque mihi Romulus Litteraturae adscripsit; quamuis infantem me Litterationem uoluerit nuncupare, sicut apud Graecos* Γραμματιστική *uocitabar. Tunc et antistitem dedit et assectatores impuberes aggregauit. Itaque assertor nostri litteratus dicitur: litterator antea uocabatur. Hoc etiam Catullus quidam non insuauis poeta commemorat, dicens: "Munus dat tibi Sylla litterator". Idem apud Graecos* γραμματοδιδάσκαλος *uocitatur*» (56).

Todo este párrafo sobre los elementos y nomenclatura de la Gramática se debe al libro homónimo del Reatino. S. Agustín lo confirma.

Seguidamente conserva Marciano lo que sobre los oficios de arte gramatical pensaba M. Terencio:

> *Officium tunc meum fuerat docte scribere, legereque; nunc etiam illud accessit, ut meum sit erudite intellegere probarcque. Quae duo mihi uel cum philosophis criticisque uidentur esse communia* (57).

Diómedes dice lo mismo, y nombra a Varrón como autor de esa doctrina.

Otros fragmentos más podrían darse a la Gramática varroniana; pero la carencia de certeza hará que no admitamos nuevos trozos de Capela entre las reliquias de las *Disciplinas*, aun cuando sepamos que mucho más tomó el escritor africano (58).

No sabemos por qué Wessner y Barwick afirman que el libro de Gramática de Capela no directamente, sino por la tradición, depende de M. Terencio (59). Barwick asegura que Marciano en dicho libro III sigue en lo principal la tradición escolar: v. gr., en lo relativo a las sílabas, letras, teoría del acento y del verbo, y que tales doctrinas se fundan originariamente en el maestro romano. Pero queda suficiente-

---

(54) I, 39, 41, 66, 72, 76, 90, 97.
(55) I, 68.—Prob., *In Verg. eclog.*, VI, 31.
(56) III, 229.—S. Agust., *De Ord.*, III, 2, 35 ss.
(57) III, 230.—Diom., *GLK.*
(58) Cfr. Marc. Capel., 239/S. Agust., *De Ord.*, II, 12, 36.—Marc. Capel., 326/S. Agust., l. c.
(59) Wessner, *RE*, XVIII, 2008 (habla brevemente de las fuentes de Capela). Barwick, *Philol. Suppl.*, XV, 1922; donde se trata de recomponer la Gramática varroniana. No precisamente la de la Enciclopedia.

mente demostrada la directa e inmediata lectura de las *Disciplinas;* y aunque los fragmentos principales que del libro III de Marciano podemos atribuirles están en la tradición de escuela, no sucede lo mismo con el conjunto de la *Sátira,* que en su plan fundamental y casi todas sus partes estriba en la Enciclopedia varroniana. Si, pues, el conjunto y varias partes no dependen por la tradición, tampoco la Gramática.

Pasemos al libro IV de Dialéctica. Cuando oímos que la Dialéctica sale pregonando: *Ni Varronis mei inter Latiares glorias celebrati mihi...,* imaginamos que a manos llenos ha espigado Marciano en la Enciclopedia, máxime que nadie en el Lacio había dado a esta «dórica doncella la posibilidad de hablar», sino M. Terencio. Pero aun sabiendo que la terminología dialéctica de escuela proviene de las *Nueve Disciplinas,* apenas hemos logrado dilucidar cosa alguna con certidumbre. Pues sería osado en demasía conceder a la Dialéctica varroniana todos los términos de este arte usados por Marciano, después de seis siglos de tradición desde que M. Terencio publicó su Dialéctica. Podría, eso sí, sospecharse que ciertas coincidencias con otros autores se originan de una fuente común entre Marciano y otros. Pero ante la gran incertidumbre dejamos esto sin resolver (60).

Fischer (61), valiéndose de la comparación con S. Agustín, ha señalado varias huellas del libro varroniano de la Dialéctica en el correspondiente de Marciano. La explicación de los vocablos y su división en *simplicia et coniuncta* es la misma de Capela (IV, 388, 391). Por lo cual Fischer concluye que ambos bebieron de Varrón. Pero donde admirablemente convienen Agustín y Marciano es en la disposición general de la Dialéctica. Agustín divide ésta en cuatro partes: *de loquendo, de eloquendo, de proloquendo, de proloquiorum summa.* Casi lo mismo hace Marciano (IV, 338). En resumen, Fischer infiere que doquiera Capela está conforme con S. Agustín, parece derivarse de la corriente varroniana, y que cuando sigue las doctrinas de Apuleyo o Porfirio, en nada se asemeja a la Dialéctica del Obispo de Hipona. Sin duda, creemos nosotros, Varrón dió a Capela el esqueleto del arte dialéctico; Capela lo vistió con ropaje de Aristóteles, Apuleyo y otros.

El libro V de Retórica no contiene ni rastros de la Enciclopedia varroniana; al menos ninguno hemos hallado. Cicerón y Quintiliano relegaron la Retórica de M. Terencio, de suerte que éste ha sido el libro más desdichado de los nueve que integraban el Compendio de artes. Capela manifiesta claramente su fuente (62). Pasemos, por tanto, a los libros de matemática.

---

(60) Cfr. MARC. CAPEL., IV, 390.—S. AGUST., *O. c.,* II, 13, 38.—A. GEL., XVI, 8.
(61) *O. c.,* pp. 12 ss.
(62) V, 434.

También aquí es sumamente difícil averiguar las huellas ciertas del Compendio de artes. Nos falta todo argumento para lo referente a la Geometría. Wessner (63) afirma que Marciano participó de la Geometría varroniana a través de Plinio y Solino. Quizá sea esto verdad, pero falta por probar qué es lo que Plinio y Solino tomaron de Plinio. Que Marciano copia a Plinio es evidente; incluso él, siempre tan parco en nombrar a su modelo, al copiar los datos geográficos de Plinio le cita dos veces sólo porque el naturalista lo hace. Contra lo que opina Wessner, los datos de geografía matemática no se hallaban en las *Disciplinas*: si allí estuviesen, no hubiera recurrido Marciano a Plinio. Así, pues, en la Geometría de Capela nos está vedado espigar fragmentos para nuestra Enciclopedia.

Lo propio debemos afirmar de la Aritmética. Euclides y Nicómano han sido sus fuentes principales, y lo que de varroniano allí existe es imposible averiguarlo. Y no otra cosa hay que decir de la Astronomía, porque Marciano ha ocultado en absoluto lo que se apropia de Varrón. Salvo el fragmento antes señalado, nada podemos dar con certeza a las *Disciplinas*.

Recojamos, empero, de la Música los abundantes restos que de la Enciclopedia nos quedan. En primer término, el largo fragmento, ya visto en A. Gelio y Censorino, acerca de los maravillosos efectos de la música, debe atribuirse a M. Terencio. No sólo nombra Marciano su fuente, sino que Casiodoro lo reitera (64). En una solemne descripción, Capela declara cómo la música templa la ira, deleita a los héroes y deidades, alienta a los guerreros. Los cretenses y lacedemonios combatían al son de la cítara. Numerosas ciudades de Grecia promulgaban las leyes acompañadas del sonar de la lira. La música sana los enfermos, doma a los rebeldes y dementes; atrae a los animales. Jenócrates, Herófilo, Orfeo, obraron maravillas mediante el ritmo de sus instrumentos.

Siguiendo a Deiters, podemos dar a la Música varroniana la nomenclatura de los tonos (IX, 931), que tiene fuente latina. En efecto, a cada uno de los dieciocho tonos se le pone el nombre griego con la correspondiente equivalencia en latín con la previa expresión *apud Romanos*.

Deiters piensa que el resumen de armonía proviene de una fuente posterior a Aristoxeno, dado que aparecen estas doctrinas en otros autores latinos, como Vitruvio, Censorino, Macrobio (65). Esta coincidencia en quienes se aprovecharon de la Enciclopedia impele a sospechar que esta parte postrera de la obra del africano se deriva del mismo caudal. Nosotros, ante la incertidumbre, nos abstenemos de contarla entre las

(63) *O. c.*, 2007 ss.
(64) IX, 929.—Casiod., *O. c.*, II, 5, 2 ss.
(65) Marc. Capel., IX, 994.—Vitruv., V, 4; Censor., 10; Macrob., *Somn.*, II, 1.

reliquias de la Música varroniana. No obstante, admitimos la división de la música que ofrece Marciano como propiedad de M. Terencio (IX, 936). Esta división en armónica, rítmica y métrica es varroniana, por cuanto es la misma que en Casiodoro y S. Agustín (66).

Concedamos, finalmente, con Deiters al maestro reatino las explicaciones etimológicas sobre varios pies métricos. Son muy del gusto varroniano tales interpretaciones, y la consonancia con S. Isidoro *(Etim.*, I, 17, 2) demuestra una fuente latina, que no puede ser otra que el gran polígrafo romano.

## San Agustín (67)

San Agustín quiso componer un nuevo compendio de artes liberales, tomando como dechado el de las *Nueve Disciplinas* de Varrón. Escuchemos lo que de sus aficiones juveniles nos cuenta él mismo:

> *Per idem tempus quo Mediolano fui, baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant, atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant: per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel peruenire uel ducere. Sed earum solum de Grammatica absolvere potui; quem postea de armario nostro perdidi. Et de Musica sex uolumina, quantum attinet ad eam partem quae Rhythmus uocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi: inchoaueram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis uero quinque disciplinis illic similiter inchoatis: de Dialectica, de Rhetorica, de Geometria, de Arithmetica, de Philosophia, sola principia remanserunt. Quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo* (68).

A primera vista pudiera creerse que S. Agustín nada tiene que ver con las *Nueve Disciplinas* de M. Terencio, pues omite las tres últimas varronianas y agrega una. Por eso de antemano probemos que el modelo para el Obispo de Hipona ha sido la Enciclopedia. Nos quitará toda incertidumbre un comentario a los versos de Licencio, discípulo y amigo del Santo, quien solía conversar con él de ciencia varia. Licencio escribe a su maestro:

> *Arcanum Varronis iter scrutando profundi*
> *mens hebet, aduersamque fugit conterrita lucem.*
> *Nec mirum: iacet omnis enim mea cura legendi,*
> *te non dante manum, et consurgere sola ueretur.*
> *Nam simul ut perpleza uiri compendia tanti*

(66) Casiod., II, 5, 5.—S. Agust., *Epist.* 101, 3.
(67) Dyroff, *o. c.*—Fischer, *o. c.*—S. Agustín, *De Ord.*, CSEl, LXII, *De Dialectica*, apud Götz-Schöll Edic. de *De lingua latina*.
(68) *Retract.*, I, 6.

*uoluere suasit amor, sacrosque attingere sensus,*
*quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti,*
*disseruit canere et pariles agitare choreas,*
*implicuit uaria nostrum caligine pectus;*
*induxitque animo rerum uiolentia nubem.*
*Inde figurarum positas sine puluere formas*
*posco amens, aliasque graues offendo tenebras;*
*ad summan astrorum causas clarosque meatus,*
*obscuros quorum ille situs per nubila monstrat* (69).

Y prosigue un poco más adelante:

*At mihi qui nimium curis grauioribus angor,*
*dulcia quaeque animae subdulcia pabula quaero.*
*Varronis responsa latent...* (70).

Después de una mitológica digresión, continúa recordando a su maestro. Y luego canta:

*O mihi transactos reuocet si pristina soles*
*laetificis aurora rotis, quos libera tecum*
*otia temptantes, et candida iura bonorum*
*duximus, Italiae medio montesque per altos* (71).

Finalmente, lamenta el inmenso camino que le separa de Agustín:

*Interea uenient quaecumque futura bonorum*
*scripta salutiferi sermonis, et illa priorum*
*aequiperanda fauis, reputans quae pectore in alto*
*conceptum in lucem uomuisti nectareum mel:*
*praesentem ipsa mihi te reddent, si mihi morem*
*gesseris et libros quibus in te lenta recumbit*
*musica tradideris; nam ferveo totus in illos* (72).

Como se advierte, Licencio al separarse de su maestro siente muy oscura la doctrina de Varrón, a quien solía explanar Agustín entre sus amigos. Y le ruega remita los escritos de *discurso saludable* y los de Música.

No hay unanimidad en la interpretación de estos versos. Fabricio juzgó que con ellos se indicaban las *Disciplinas* de Varrón, mientras que Wernsdorf opinaba que Licencio aludía a la Corografía de M. Terencio Varrón Atacino. Ritschl considera que se piden libros para la interpretación del Reatino, no precisamente para la Enciclopedia. La sentencia de Wernsdorf, como conjusticia afirma Fischer (73), carece de funda-

(69) CSEL, XXXIV, vv. 1-14.
(70) *Ibid.*, vv. 22-24.
(71) *Ibid.*, vv. 52-55.
(72) *Ibid.*, vv. 145-151.
(73) FABRIC., *Biblioth. lat. med. aet.*, IV, 810.—WERNSDORF, *Poet. Lat. minores*, IV, 516 ss.—FISCHER, *o. c.*, 54.

mento, porque en ningún caso necesitaba el poeta la Música agustiniana para entender los versos del Atacino. Según el mismo autor, parece que *el oscuro camino* significa el modo con que Varrón llevaba a Licencio hacia la arcana doctrina de Pitágoras, y que aquella frase *perplexa uiri compendia* se ha de entender como que indica «*los intrincados senderos*», por los que Varrón lleva su teoría. Nosotros, empero, creemos ser más verosímil entender por *iter* y *compendia* el conjunto de las *Nueve Disciplinas*. Las artes gramaticales o literarias no embotaban la mente de Licencio, sino que lo oscuro y tenebroso para él era la Música con «*sus sagrados sentidos encerrados en tonos y números*». Lo propio le pasaba con la Geometría, para cuya explicación «*demanda locamente las figuras sin polvo*». Ni menos con la Astronomía, con «*las causas de los astros y sus lucientes senderos, cuyos oscuros asientos muestra Varrón a través de nubarrones*».

Licencio no puede referirse sino al Compendio de artes varroniano, donde únicamente sabemos que la Música, Geometría y Astronomía «*por atajos*» guiaban al arcano de la filosofía. Además, el vate, que con su maestro habla de las artes liberales en el diálogo *De Ordine*, tomado en parte de las *Disciplinas*, señala el paraje donde Agustín componía sus artes liberales: «*en medio de Italia, por los altos montes*». Es decir, en el mismo lugar y tiempo en que Agustín bosquejaba su nuevo Compendio de artes: en Milán.

Por otra parte, supuesto que Licencio ruega la terminación de la obra agustiniana, ninguna otra puede entenderse, sino la de artes liberales, que, como se nos decía, quedaba incompleta. Según apunta Fischer, Licencio, al que había sido recomendado el estudio de tales ciencias, ruega en sus versos (en los que manifiesta y pondera su lectura de las *Nueve Disciplinas)* que Agustín termine sus libros de artes, y que se los envíe: como «*que son dignos de equipararse a los panales de los antiguos*». Sin duda, Licencio está leyendo la Enciclopedia varroniana, y a causa de que le resulta difícil la parte matemática, suplica a su amigo le remita las suyas, en las que se explican las dificultades de M. Terencio.

En suma, podemos colegir que, según el testimonio de Licencio, su amigo y discípulo, Agustín intenta componer un nuevo Compendio de artes liberales, considerando las varronianas ya poco eficaces. Sospechamos que si su alumno demanda luz y explicación para comprender las causas de los astros y sus órbitas, que el Reatino descubre entre nublado, es porque S. Agustín, enemigo de la astrología, rehusaba escribir sobre esta materia.

Finalmente, Casiodoro nos quitará toda incertidumbre. Éste, que conocía bien los escritos del Obispo de Hipona y las *Disciplinas* de Va-

rrón, dice: *Nam et pater Augustinus... Grammaticam atque Rethoricam disciplinae nomine uocitauit, Varronem sequutus...* (74).

### *El Diálogo «De Ordine»*

Antes que Agustín emprendiese la composición de sus artes liberales, ya había escrito su diálogo *De Ordine*, en que entra Licencio. Acerca de los fines que impelieron al Santo a componerlo, dice él mismo: *...de ordine studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporalia potest profici* (75). Lema es éste semejante al de las *Disciplinas* varronianas.

No obstante, en el primer libro del diálogo es sumamente difícil asegurar la influencia de las *Disciplinas*. Sólo transcribiremos unas palabras en que se repite el lema similar al estoico de M. Terencio (I, 2, 3):

> *. . cuius errore maxima causa est, quod homo sibi ipsi est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in se ipsum colligendi, atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis.*

Pero hasta el c. 12 de la segunda parte no apreciamos huellas ciertas. A no ser que pensemos que, así como el polígrafo romano dirigió sus artes a la suprema filosofía y explicó cómo todas las disciplinas convergen *ordenadamente* a la misma, así también Agustín cree que todo *con orden* se encamina a Dios. Quizá sirvan de algo para nuestra sospecha aquellas palabras (II, 5):

> *Iam in Musica, in Geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitates ordo ita dominatur, ut si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrale uidere desideret, aut in his inueniat, ut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est) talem militem philosophiae nutrit, vel etiam ducem; ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit nec debeat nec cupiat, qua uult cuolet atque perueniat, multosque perducat.*

Antes de entrar de lleno en la investigación de los vestigios varronianos en esta obrita agustiniana, oigamos la sentencia de Dyroff. Este comentador dice que todo el párrafo 35 ss. sobre la invención de las palabras, letras, distinción de sonidos, reglas gramaticales, pertenece al Reatino, según el mismo Agustín confiesa. Y añade Dyroff que del vocablo *repertis* se infiere que el fundamento de esta teoría acerca de la razón como inventora de las artes es algún opúsculo de la literatura

(74) *O. c.*, II, 2, 17.
(75) *Retract.*, I, 3.

περὶ εὑρημάτων, y que la primitiva fuente debía de ser Protágoras, o mejor Teofrasto.

Para Dyroff resulta dificultoso aclarar el origen de la disposición agustiniana de las artes liberales sin llamarlas artes y sin alusión a las «*artes ordinarias*» (ἐγκύκλιοι τέχναι). Piensa, en todo caso, que Posidonio pudo haberle sugerido la idea. No dice Dyroff si esto fué por mediación del Reatino, pero afirma que aquél no es fuente inmediata, por cuanto discrepa Agustín de la doctrina de Séneca (*Ep.*, 88) en la que se transmite a Posidonio.

Prosigue el mismo comentarista en aceptar el origen posidoniano de las artes varronianas, y admite un intermediario entre Posidonio y M. Terencio. Pero esto lo dice sin prueba alguna. En fin, opina que Varrón es la fuente intermediaria para S. Agustín, por ser citado dos veces. Pero, dice, es propio del Reatino el pasaje sobre la invención de las letras. Incluso barrunta Dyroff que Agustín imita a Varrón en la forma del diálogo. Aun cuando es verosímil, continúa el mismo, que para la forma del diálogo le haya servido de modelo el tratado varroniano *De re rustica*, para lo que se enseña acerca de las artes fueron aprovechadas las *Nueve Disciplinas*. Incluso, opina, las varias menciones de barbarismos y solecismos se deben a la misma obra del maestro de Rieti. Concluye Dyroff que Agustín recogió poca cosa de la Enciclopedia, y que a lo sumo tuvo ante sus ojos un sumario de ella, o una introducción a la obra entera. En favor de este pensamiento, termina Dyroff, está el tono exhortatorio.

El c. 12 sobre la paulatina invención de los elementos del lenguaje y gramática corresponden casi entero a la Gramática varroniana, si bien se halla muy asimilado por el ingenio siempre original de S. Agustín. Que la fuente es la Gramática lo arguye la concordancia con Marciano (IV, 229), y que Varrón es el autor lo declara el texto mismo. No olvidemos que en llamar *disciplinas* a las ciencias imita a Varrón, según acabamos de oírlo expresamente en voz de Casiodoro. Evidente es el paralelismo con Marciano. Agustín llama *litteratio* a las primeras letras, que son como «*la infancia de la Gramática*»; lo mismo hace Marciano. Agustín divide las letras en «*vocales, semivocales y consonantes*»; igualmente Capela (III, 239). Agustín llama *litteratura* a la Gramática superior; esto hace el otro. Aquél fija en ocho los géneros de las palabras; lo propio hace Marciano (III, 326). Se ve que Agustín imita las *Disciplinas*, fiado en la memoria, al menos al escribir esto. No se acuerda del nombre griego equivalente a *litterationem*; Marciano, que no copia de memoria, se acuerda. No hace falta, pues, suponer que en *De Ordine* se usa un compendio o introducción a las *Nueve Disciplinas*; basta saber que S. Agustín copiaba de memoria.

Pasemos al párrafo siguiente, en el que con enorme ingenio y sutileza se explica la transición de la Gramática hacia la Dialéctica y Retórica, y se hace la distinción entre las dos postreras. Todo él en sustancia es de las *Nueve Disciplinas*. No es que el poderoso talento de S. Agustín se contente con lo dicho por Varrón; pero decimos que en sustancia pertenece a la inmediata fuente de la Enciclopedia varroniana. Casiodoro, en efecto, nos ha dicho que imitó a M. Terencio en llamar *disciplinas* a tales artes, y por otra parte sabemos por el mismo Casiodoro que Varrón explicaba estas dos ciencias conjuntamente, y como casi una misma cosa: ni más ni menos hace Agustín. En todo caso, si el capítulo anterior es varroniano, también lo es éste; la íntima trabazón del sentido así lo exige.

Para el capítulo 14 no hubo otra fuente; se debe al Reatino, puesto que no puede separarse este capítulo de los anteriores: todo es la misma teoría. Y advirtamos que al cabo de este capítulo se puede reconocer una cita implícita de Varrón. Lo que allí se llama «*poética mentira*», esto es, que las Musas son hijas de Júpiter y la Memoria, es atribuída en el tratado *De doctrina christiana* nominalmente al Reatino. Así, pues, este pasaje agustiniano en que se explana cómo a partir de la invención de Gramática, Dialéctica y Retórica la humana mente descubrió la Música, se debe otorgar a M. Terencio. Sabemos, por tanto, que, según este ingenioso capítulo del Obispo de Hipona, Varrón distinguía tres clases de sonido: «el de la voz animal, en el que se funda la comedia, tragedia y coro; el causado por un aliento en instrumento, como el de la flauta; y el de percusión, como el de la cítara, lira y címbalo. Pero el sonido sin dimensión ni variedad era cosa vil, por eso descubrióse el pie, el verso y el ritmo. El ritmo llena todo, y la razón ve que es divino y eterno, aunque el sonido sea pasajero. Esta disciplina que participa del sentido y del entendimiento se llamó Música».

No menos se ha de atribuir al mismo caudal lo relativo a la Geometría del capítulo 15; se ve que es continuación de lo anterior. Varrón, pues, pensaba que la razón humana, viendo las figuras y dimensiones de las cosas bellas del mundo, excogitó la Geometría.

De todo lo dicho puede establecerse que la doctrina de la vieja escuela pitagórica sobre la trabazón de todas artes matemáticas fundada en los números fué aplicada por Varrón, tomándola, sin duda, de fuente helénica, a sus *Nueve Disciplinas*. Y de aquí la recogió S. Agustín, transformándola no poco con la originalidad de su genio. Que sea de M. Terencio no lo niega, sino que en las postrimerías del diálogo lo confiesa bastante claramente, como si se tratase de cosa conocida y presupuesta por los interlocutores (II, 40):

> *Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat quam in illo uiro (si quid litteris memoriae mandatis credendum est; quamuis Varroni quis non credat?) mirari et pene quotidianis, ut scis, efferre laudibus soleo,* (Pythagoram), *quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat iam doctis, iam perfectis, iam sapientibus, iam beatis.*

No puede estar más claro que S. Agustín no olvida las *Disciplinas* varronianas, que también conocían sus amigos. Demos, pues, por averiguado que en su diálogo juvenil *De Ordine* imitó y se aprovechó de ellas, de suerte que todo cuanto se habla de artes o disciplinas ha de concederse con justicia a la primera Enciclopedia de nuestra cultura.

### *El tratado de Música*

Los seis libros de Música escritos por S. Agustín, como parte de su empeño en comentar ampliamente las artes liberales, son los únicos que dejó terminados. Siguió en ellos el premeditado tema varroniano, cristianizado y elevado hasta Dios. Nos lo dice en sus *Retractaciones* (I, 11, 1):

> *Sex libros de Musica scripsi, quorum ipse sextus maxime innotuit; quoniam res in eo digna cognitione uersatur, quomodo a corporalibus et spiritualibus, sed mutabilibus numeris, perueniatur ad immutabiles numeros, qui iam sunt in immutabili ueritate. Et sic inuisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur.*

Es decir, compuso su Música con doctrina pitagórica, suministrada, no sabemos en qué medida, por Varrón, según hemos visto en *De Ordine*. Con todo, S. Agustín, a fuer de cristiano, da un paso más: la Música con sus números conduce a Dios, suma verdad y belleza inmutable.

Aun cuando sepamos que las *Disciplinas* de M. Terencio han sido su modelo y fuente, no se puede colmar nuestra esperanza de espigar a manos llenas en la Música agustiniana. La carencia de paralelismo con otros autores que conocieron la Enciclopedia y la potencia asimiladora de S. Agustín, que apenas permite vislumbrar sus fuentes, impiden adjudicar con certidumbre cosa alguna de los libros musicales del Santo Doctor. Pero indiquemos siquiera algunos indicios de influencia varroniana.

El primer afán de Agustín es avisar (cap. I) que corresponde a la Música el estudio de las dimensiones fijas del sonido, no a la gramática. Eso mismo hemos visto que enseña en el comentado diálogo *De Ordine* (II, 14). Y esto mismo enseña Marciano Capela, negando a la gramática autoridad sobre el ritmo y el metro (III, 326).

Igualmente tomó Agustín del Reatino la definición de música: *Musica*

*est scientia bene modulandi.* Es la misma que ofrecen Marciano, Casiodoro y Censorino (76).

Notemos también que S. Agustín, aunque en los seis libros conservados solamente enseñó el ritmo musical, su pensamiento era que esta disciplina constaba además de la parte mélica, con la que esperaba llenar otros seis libros (77). Esta fundamental división no anda lejos de la propuesta por Marciano y Casiodoro.

Nos sentimos muy inclinados a sostener que cuanto acerca de las relaciones entre el ritmo, el verso y el metro dice la Música agustiniana es propiedad varroniana. Weil así lo cree (78). Pero, salvo la indecisa prueba de que esto se trata en alguna manera en el diálogo *De Ordine*, no aparece razón suficiente para aceptar tal sentencia. Pero, con todo, lo más cierto y razonable es creerlo así.

### *Sobre el libro de Dialéctica*

Acerca de esta cuestión tenemos el trabajo de Fischer, quien nos servirá de guía en nuestra investigación. Wilmans (79) había utilizado esta obra agustiniana para recoger fragmentos de Varrón, aunque es de dudosa autenticidad: pero creyó estar basada en los perdidos libros varronianos *De lingua Latina*. Reconociendo como del maestro romano las enseñanzas de esta obra sobre el origen de los vocablos y las etimologías, intenta rehacer los libros 2, 3 y 4 de *De lingua Latina*.

No obstante esto, Fischer da como fuente la Dialéctica de la Enciclopedia. En primer lugar, dice, aunque M. Terencio haya tratado los principios etimológicos en *De lingua Latina*, no se sigue que no lo haya hecho en su Dialéctica; como que el afán de buscar el origen de las palabras prevalece en todos los escritos del Reatino. Reitzenstein (80), continúa Fischer, opina que tiene su fundamento en el libro II *De lingua Latina*. Fischer, en cambio, admite y defiende que la Dialéctica agustiniana estriba en el homónimo libro de las *Nueve Disciplinas*. Desde luego, si aceptamos que esta obrita es auténtica, no hay duda alguna que alguna influencia tendrá de Varrón enciclopedista. Puesto que, como averiguado queda, Agustín tuvo ante su mente el recuerdo del Compendio de arte varroniano. He aquí la suma de argumentos de Fischer (81).

---

(76) Marc. Capel., IX, 930.—Censor., 10.—Casiod., II, 5, 2.
(77) *Epist.* 101, 3.—Marc. Capel., IX, 930.—Casiod., II, 5, 5.
(78) *Jahrb. für Philil. Fleck.*, 1862, 316.
(79) *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Berlín, 1863, 16 ss.
(80) *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita*, Leipzig, 1901, 76.
(81) *O. c.*, pp. 62 ss.

Ningún fragmento conserva Agustín atribuíble a *De lingua Latina*, al paso que de la Gramática conserva algunos. Agustín en los últimos capítulos de su Dialéctica explicó algo de filosofía, lo cual no es asunto gramatical que sea posible conceder a dicha obra. La disposición general de esta Dialéctica concuerda con la de Marciano Capela. Agustín no explanó la teoría *de sona uerborum* porque Varrón no lo hizo en su Dialéctica, sino en la Gramática. Otra razón de Fischer es que M. Terencio habría expuesto más copiosamente la materia dialéctica en una obra postrera; por tanto, es de opinar que Agustín haya preferido aprovecharse en el libro segundo de las *Nueve Disciplinas* a tomar su doctrina en lo poco que traer pudiera el tratado *De lingua Latina*.

Convincentes son estos argumentos. Pero para nosotros el punto principal es admitir o no la genuinidad del presente opúsculo. Si en realidad es agustiniano, sin lugar a duda está fundada esta Dialéctica en la de Varrón. Si no lo es, no vale el argumento de la concordancia con Marciano, ni otro argumento alguno. En todo caso, el razonamiento de Fischer ayuda a comprobar que Agustín pudo haber bosquejado esta obra en su retiro de Milán. La obra pudiera ser de las que en los fundamentos quedaron. Por eso ni está dialogada ni completa.

Al querer señalar las huellas varronianas, admitiendo la autenticidad, poco nos queda que hacer: Agustín tan sólo expuso la primera parte *De loquendo*. Y como cuando hemos tratado de Marciano Capela ya hemos visto las coincidencias entre ambos, aquí las omitiremos. Contentémonos con indicar el argumento general propuesto por Fischer: Marciano (IV, 338) presenta la misma disposición que Agustín (IV, 6). Ambos dividen la dialéctica de igual modo. Marciano siempre que imita la doctrina de Varrón parece concordar con Agustín; pero donde sigue la obra de Apuleyo, disuena de él.

### Casiodoro (82)

Casiodoro en su breve Enciclopedia de artes liberales para sus monjes imitó y tuvo muy presente la Enciclopedia de M. Terencio. No es que de ellas haya recogido mucho; probablemente para Casiodoro el Compendio de artes varroniano ya estaba anticuado. Prueba de esto es que el monje de Vivario, a pesar de que suele citar al fin de cada capítulo a los mejores autores de cada materia, nunca recomienda a Varrón. Pero, sin asomo de duda, el Compendio del Reatino es uno de sus modelos y una de las autoridades de la antigüedad que en su biblioteca guardaba. Casiodoro quiso hacer para la enseñanza de la teología y Sagrada Escritura lo que para la filosofía había hecho M. Terencio.

(82) *Cassiodori Senatoris Institutiones* (Ed. Mynors, Oxford, 1937).

Ante todo, Casiodoro no participa de la ciencia varroniana a través de Marciano Capela. De este escritor había oído solamente que compuso un como florilegio de disciplinas, sin llegar a leerlo (83). Todo lo que las ediciones anteriores a la de Mynors traían en las *Instituciones* de Casiodoro, copiado a la letra de Marciano, es interpolado por los discípulos o sucesores del monje vivariense (84).

Quizá S. Agustín pudo haber influído en los planes de Casiodoro, pues repetidas veces es nombrado en las *Instituciones*, así como sus libros de Música, de Gramática y Retórica. Estas últimas, perdidas para nosotros, fueron compuestas, según expresa afirmación de Casiodoro, teniendo en cuenta el magisterio del Reatino.

Sin embargo, probemos que también Casiodoro bebió en la fuente misma de las *Disciplinas*. Acabamos de notar su juicio sobre la imitación que S. Agustín hizo de las *Disciplinas*, lo cual supone el conocimiento de una obra varroniana que exponía la gramática y retórica, o sea de la Enciclopedia. Y en el prólogo de las *Institutiones saeculares* se cita de Varrón una doctrina etimológica, que difícilmente puede admitirse la haya tomado indirectamente de M. Terencio. Por otra parte, en el capítulo 3 se aducen textualmente las *Nueve Disciplinas: Dialecticam et Rethoricam Varro in nouem Disciplinarum libris tali similitudine definiuit...* Ahora bien, esta cita textual arguye ciertamente una lectura directa, porque ignoramos en absoluto quién haya podido ser su intermediario. A no ser que pensemos en los perdidos libros de retórica y gramática agustinianos.

Irrecusable documento en favor de la inmediata lectura por parte de Casiodoro es la mención de la Astronomía varroniana (84). De Astrología nunca quiso escribir S. Agustín, ni consta quién haya prestado tal cita al monje de Vivario. Por todo esto, cuando en las *Instituciones* se alega la Geometría varroniana, o en su tratado de ortografía el libro de Gramática, se ha de concluir que Casiodoro lee por sí mismo la Enciclopedia. Precisamente al aducir la Gramática insiste en que pondrá palabras textuales: *In libro qui est de Grammatica Varro... Ipsius uerba subiciam.* Quede, por tanto, admitido que el maestro vivariense leyó y se aprovechó de los nueve libros de *Disciplinas*, publicado cinco centurias antes por el incansable polígrafo romano. Pero la Enciclopedia varroniana estaba próxima a fenecer.

Determinemos ahora con pormenores los vestigios ciertos del Compendio de artes varroniano en las *Institutiones saeculares*. No serán mu-

(83) II, 2, 17: *Audiuimus etiam Felicem Capellam aliqua de disciplinis scripsisse deflorata... quae tamen ad manus nostras adhuc minime peruenire potuerunt.*

(84) Véanse más adelante los textos.

(85) Cfr. not. 8, part. 1.

chos, por cuanto Casiodoro prefirió espigar sus doctrinas particulares en otros autores más modernos y asequibles.

En el prefacio copia, a nuestro parecer, un buen trozo de Varrón:

> *Primum dicendum est de arte grammatica, quae est uidelicet origo et fundamentum liberalium litterarum. Liber autem dictus est a libro, id est, arboris cortice dempto atque liberato; ubi ante inuentionem cartarum antiqui carmina describebant. Ideoque licentia est nunc et breues libros facere et prolixiores extendere... Scire autem debemus, sicut Varro dixit, utilitatis alicuius causa omnium artium exstitisse principia. Ars uero dicta est, quod nos suis regulis artet atque constringat: alii dicunt a Graecis hoc tractum esse uocabulum* ἀπὸ τῆς ἀρετῆς; *id est, a uirtute quam diserti uiri uniuscuiusque rei scientiam uocant.*

El matiz histórico de las etimologías es de gusto varroniano; y la cita nominal del Reatino compele a llevar este pasaje a los seguros fragmentos de la Gramática varroniana. Nos queda, empero, la incertidumbre de si ha sido intermediario Donato, cuyas etimologías son alegadas luego por Casiodoro. En todo caso, la primitiva fuente han sido las *Disciplinas*.

En el libro de Retórica, Fortunaciano y Cicerón le sirven de fundamento. No obstante, al final recoge un excelente fragmento de las *Disciplinas* (II, 2, 17):

> *Quam* (logicam siue dialecticam) *quidam disciplinam, quidam artem appellare maluerunt, dicentes quando apodicticis, id est, ueris disputationibus aliquid disserit, disciplina debeat nuncupari. Quando autem quid uerisimile atque opinabile tractat, nomen artis accipiat. Ita utrumque uocabulum argumentationis suae qualitate promeretur. Nam et pater Augustinus, hac credo ratione commonitus, Grammaticam atque Rhetoricam disciplinae nomine uocitauit, Varronem sequutus.*

Tampoco se olvida Casiodoro de las *Disciplinas* en la Dialéctica: nos ha conservado el siguiente curioso fragmento (II, 3, 2):

> *Dialecticam uero et Rhetoricam Varro in nouem Disciplinarum libris tali similtudine definiuit: Dialectica et Rhetorica est quod in manu hominis pugnus astrictus et palma distensa; illa breui oratione uerba concludens, ista facundiae campos copioso sermone discurrens; illa uerba contrahens, ista distendens.*

Pero luego Casiodoro va en pos de otros escritores. Al cabo vuelve a repetir la diferencia entre arte y disciplina, y atribuye esta doctrina a Platón y Aristóteles. Con toda verosimilitud, Varrón, al proponer la discriminación entre las dos voces citaba a los dos filósofos; por eso Casiodoro una vez nombra al Reatino y otra a los citados por éste en su texto.

Pasemos a la parte matemática, donde poco hallaremos que nos sea permitido señalar como propiedad de la Enciclopedia varroniana.

Al principio recuerda Casiodoro de nuevo la diversidad entre arte y disciplina; disciplinas, dice, son las que nunca yerran y necesariamente guardan sus reglas. Teoría es ésta de origen varroniano, conforme hemos aprendido antes. Por lo demás, coloca el monje de Vivario la Aritmética como fundamento de las otras ciencias matemáticas.

Con todo, podemos sacar unos buenos fragmentos para las *Disciplinas*. Por ejemplo, en la Música recoge de la homónima varroniana un largo pasaje sobre las maravillas del arte musical (II, 5, 2):

> *Quidquid... loquimur vel intrinsecus uenarum pulsibus commouemur, per musicos rhythmos armoniae uirtutibus esse sociatum. Musica quippe est scientia bene modulandi... Caelum et terra... non sine musica disciplina. Nam Pythagoras hunc mundum per Musicam conditum, et gubernari posse testatur... Hyperlidius tonus omnium acutissimus septem tonis praecedit hyperdorium omnium grauissimum: in quibus, ut Varro meminit, tantae utilitatis uirtus ostensa est, ut excitatos animos sedaret, ipsas quoque bestias, necnon et serpentes, uolucres atque delphinas ad auditum suae modulationis attraheret.*

La definición de Música es notoriamente de M. Terencio. Y la cita expresa del polígrafo, atribuyéndole las cualidades portentosas de los modos hipolidio e hipodorio, nos confirman en nuestra opinión. Igualmente pertenecen a Varrón lo relativo al médico Asclepíades, pues lo confirma Marciano (IX, 926 ss.).

El mejor fragmento que de la Enciclopedia varroniana ha conservado Casiodoro está en el capítulo de la Geometría. El mismo Varrón es alegado por su nombre (II, 6, 1):

> *Geometriae Latine dicitur terrae dimensio; quoniam per diuersas formas ipsius disciplinae... primum Aegyptus dominis propriis fertur esse partitus: cuius disciplinae ante mensores dicebantur. Sed Varro, peritissimus Latinorum, huius nominis causam sic exstitisse commemorat, dicens prius quidem dimensiones terrarum terminis positis, uagantibus et discordantibus populis, pacis utilia praestitisse; deinde totius anni circulum menstruali numero fuisse partitum. Unde et ipsi menses, quod annum metiantur, edicti sunt. Verum postquam ista reperta sunt, prouocati studiosi ad illa inuisibilia cognoscenda, coeperunt quaerere quanto spatio a terra luna, a luna sol distaret; et usque ad uerticem caeli quanta se mensura distenderet. Quod peritissimos geometras assequutos commemorat: tunc et dimensiones uniuersae terrae probabili ratione refert collectam. Ideoque factum est ut disciplina ipsa Geometria nomen acciperet: quod per saecula longa custodit.*

Últimamente, las *Instituciones* traen un trozo de la Astrología varroniana (II, 7, 2):

> *Praecedentia uel antegradatio stellarum est quam Graeci propodismon uocant; dum stella motum suum consuetum agere uidetur, et aliquid praeter consuetudinem praccedit. Remotio uel retrogradatio stellarum est quam Graeci ypodismon aut anapodismon uocant: in quo*

*stella dum motum suum agat, simul et retrorsum moueri uidetur. Status stellarum est quod Graeci stirigmon uocant: quia dum stella semper moueatur, tamen in aliquibus locis stare uidetur. Nam Varro in libro quem de Astrologia conscripsit, stellam commemorat ab stando dictam.*

Nos mueve a dar a M. Terencio el trozo entero la interna unión de sus partes, y el saber por Sidonio Apolinar (85) que en su Astrología usó Varrón en abundancia la terminología griega.

La huella postrera de las *Disciplinas* la hemos anotado con explícita mención del libro de Geometría (II, 7, 4):

*Mundi quoque figuram curiosissimus Varro sublongae rotunditati in Geometriae uolumine comparauit; formam ipsius ad oui similitudinem trahens: quod in latitudine quidem rotundum, sed in longitudine probatur oblongum.*

Tal es lo que con seguridad podemos atribuir de las *Instituciones* de Casiodoro a los nueve libros de *Disciplinas*. De Casiodoro tomó varias citas varronianas S. Isidoro. Éste no leyó directamente la Enciclopedia del Reatino, conforme puede comprobarse comparando las citas que traen las *Instituciones* con las que ofrecen las *Etimologías*. Son las mismas precisamente, y con las mismas palabras a veces.

* * *

Ponemos a continuación la serie completa de fragmentos que hemos admitido como seguros o probables para las *Nueve Disciplinas* de M. Terencio Varrón. Indicamos el principio y el fin de cada uno; pero no las frases intermedias que deben excluirse del fragmento.

GRAMMATICA: CASSIOD., II, praef. 4 *Liber ... uocant.*—S. AVG., *De Ord.*, II, 12,35-37: *Illud ... laboriosa.*—*GLK*, VI, 4,4: *Ars ... probare.*—*GLK*, VI, 4,6: *Grammaticae ... perpendimus.*—*GLK*, VII, 153: *Litterarum ... et ψ.*—*GLK*, IV, 48,37: *Nomen ... iusserunt.*—*GLK*, V, 48,2: *Si dixerit ... lact.*

DIALECTICA: S. AVG., *De Ord.*, II, 13-38: *Illa ... Rhetorica.*—CASSIOD., II, 3,2: *Dialectica ... distendens.*—CASSIOD., II, 3,20: *Quam ... Varronem sequutus.*—A. GELL., XVI, 8: *Cum ... appellat.*—S. AVG., *Dialect. Dialectica est ... proloquiorum summa.*

RHETORICA: *GLK*, II, 489,2: *Postquam ... iuventus.*

GEOMETRIA: S. AVG., *De Ord.*, II, 15,42: *Hinc ... Geometriam.*—CASSIOD., II, 6,1: *Geometria ... custodit.*—CASSIOD., II, 7,4: *Mundi ... oblongum.*—CENSORIN., *De die natali*, 13, *Pythagoras ... moveantur.*—A. GELL., I, 20: *Figurarum ... inlatabile.*—A. GELL., XVI, 18: *Pars ... insuaues uidentur.*—A. GELL., XVIII, 14-15: *Figurae ... disserit.*

(85) Cfr. nota 8, parte I.

ARITHMETICA: A. GELL., X, 1: *Aliud ... scripsit.*—A. GELL., III, 14: *Oportet ... dimidium dicis.*

ASTRONOMIA: S. AVG., *De Ord.*, II, 15,42: *Motus ... curiosis.*—CENSOR., 8, *Dicunt ... uero* κατὰ τετράγωνον.—CASSIOD., II, 7,2: *Praecedentia ... dictam.*—PLIN., *N. H.*, II, 178: *Septemtriones ... crinem.*

MUSICA: S. AVG., *De Ord.*, II, 14,39-41: *Hinc ... inuenit.*—S. AVG., *De doctr. christ.*, II, 17: *Refellit ... uocabula.*—CENSOR., X: *Musica ... portio est.*—CASSIOD., II, 5,8: *Hyperlidius tonus ... attraheret.*—MART. CAPEL., IX, 936: *Primo ... metrica.*—MART. CAPEL., IX, 931: *Tonus ... excellentium.*—MART. CAPEL., IX, 984: *Dactylus ... reprehensi sunt.*—MART. CAPEL., IX, 938: *Iambus ... aptatur.*—MART. CAPEL., IX, 922-929: *Numerus ... fidicinat.*—A. GELL., I, 11: *Auctor ... modulatione alieni sunt.*—CENSOR., 12: *Haec enim ... moueri.*

MEDICINA: PLIN., *N. H.*, XXIX, 1-5: *Naturae ... inuenit.* — PLIN., *N. H.*, XXVI, 10-18: *Haec praeferens ... ex magna parte uerum.*— PLIN., *N. H.*, XX, 152: *Dignior ... leuare.*—PLIN., *N. H.*, XX, 218: *M. Varro ... putat.*—PLIN., XXII, 141: *Varro ... curetur.*—PLIN., *N. H.*, XX, 41: *Voci ... M. Varro.*—PLIN., *N. H.*, XXV, 24: *Tradatque ... corporis.*—PLIN., *N. H.*, XXVIII, 21: *Cato ... M. Varro podagris.*—PLIN., *N. H.*, XXVIII, 57: *Ad hoc ... scalpere.*—PLIN., *N. H.*, XXVIII, 60: *Capita ... fierent.*—PLIN., *N. H.*, XXIX, 65: *Cunctarer ... urina.*—PLIN., *N. H.*, XXIX, 106: *Alopecias ... asperatas.*—PLIN., *N. H.*, XXXI, 9: *Idem ... auctor est M. Varro.*—PLIN., *N. H.*, XXXI, 11: *Lacu ... uitium.*—PLIN., *N. H.*, XXXI, 15: *In Cilicia ... canorae uoces.*—PLIN., *N. H.*, XXXI, 27: *Lycos ... pedum.*—PLIN., *N. H.*, XXXI, 89: *Ancus ... apparet.*—PLIN., *N. H.*, XXXIII, 85: *Auro ... Varro auctor est.*—PLIN., *N. H.*, XXXVI, 202: *Ad convolsa ... potione.*—PLIN., XX, 42-43: *Asclepiades ... auctor est.*—NONIUS, 551, 22: *Manducata ... tollit.*—NONIVS, II, 135,9: *Varro ... lusciosos.*

ARCHITECTURA: VITR., II, 1-8: *Homines ... elegantiant uitae.*—PLIN., XXXV, 154: *Plastae ... dispersa.*—PLIN., *N. H.*, XXXV, 166: *Quis ... caemento?*—PLIN., *N. H.*, XXXV, 170-173: *Lateres ... Mevaniae est.*—PLIN., *N. H.*, XXXVI, 47: *Secandi ... Romae* CDIII.—PLIN., *N. H.*, XXXVI, 167-172: *In Umbria ... oportet.*—PLIN., XXXVI, 175: *Harenae ... trans maria.*—PLIN., XXXVI, 178-179: *Columnae ... interuallo.*—VITR., VII, *praef.* 11-15: *Primum Agatharcus ... Agesistratos.*

INCERTAE SEDIS: CLAVD. MAMERT., CSEL, XI, 130, 3-9: *Marcus Varro ... facit?*—S. AVG., *De Ord.*, II, 20,54: *Mirari ... fieret.*

Fr. Sergio ÁLVAREZ CAMPOS, O. F. M.
Doctor en Filosofía y Letras.
Salamanca.

# El alma agustiniana de Peter Wust

Por José Ignacio ALCORTA.

La filosofía de Peter Wust es de raigambre netamente agustiniana, no sólo por la índole de sus lucubraciones, sino fundamentalmente y en mayor medida aún por el espíritu total que la anima e impregna. Lo es también porque la filosofía no es para él *una mera ciencia,* sino *una sabiduría* que no se alcanza sino en el *amor intellectualis* y en una forma total y purificada de la vida humana. Este saber no significa un mero quehacer intelectual confinado en la razón, sino que compromete al hombre entero que filosofa y con él su conducta y el sentido de la vida. Tal vez la raigambre agustiniana de Peter Wust radique aún más en la pretensión implícita que tiene su pensamiento de que el ideal cristiano de la Sabiduría no sea escindido excesivamente entre aquello que aporta el esfuerzo humano como *intellectus quaerens fidem* a esa misma fe que como un don le ha sido dado En este sentido nos movemos, pues, en el plano de una mentalidad netamente agustiniana, que es lo que interesa para nuestro propósito.

Se comprende así que el agustinismo de Peter Wust no sea precisamente el de los eruditos o el de los especialistas que filosofan científicamente, sino el de los sabios que creen que es un *ordo amoris,* es decir, un saber de Salvación.

Por ello la filosofía vibra en este pensador de una forma intensamente personal, formando cuerpo con su vida. Peter Wust concibe al modo agustiniano la filosofía fundida y conexionada con las experiencias más vivas y profundas del ser humano vinculada inseparablemente a su destino; conciencia de salvación, como verdadera y auténtica sabiduría.

Su filosofía está toda entera trascendida de lo eterno, pero haciéndose presente en todos los meandros del tiempo en el juego dramático y ondulante de la historia y de la vida del hombre. En toda su producción filosófica, tanto en *Naivitat und Pietat* como en *Die Dialektik des Geistes,* pretende fundamentar una Metafísica del espíritu que dé respuesta al problema insondable de la voluntad humana, a su acuciadora inquietud, a su sed de infinito, a su problematicidad que se cierne entre unas posibilidades que parecen inagotables y una situación de contingencias y limitaciones que la cercenan y la vuelven impotente.

La filosofía verdadera se encuentra, como en Agustín, en la interioridad humana, que se coloca en diálogo con Dios, porque, como

dice el Hiponense, Dios es más íntimo a mi ser que mi propio ser: *Deus est intimior intimo meo.*

El pensamiento de Wust, tan sugestivo, tan dinámico y tan actual, tiene como hálito que le impulsa el espíritu de San Agustín, no en cuanto presupone un conocimiento analítico y sistemático de su doctrina, que no se puede pedir en un pensador prematuramente malogrado, mas sí en cuanto se nutre de aquellas motivaciones fundamentales que impulsaron el pensamiento del Obispo de Hipona. Wust no quiere disociar la ciencia humana de la sabiduría, el saber especulativo del *amor intellectualis,* el conocimiento de la vida, la reforma y el enderezamiento de la razón de la enmienda y la purificación de la conducta de la filosofía cristiana, de su función de *intellectus quaerens fidem;* en una palabra, la vida intelectual del *ordo amoris.* Se trata de buscar, como dice él, una Sabiduría plenamente humana. Es cierto que Wust no formula siquiera expresamente esta situación y estas instancias de que venimos hablando, pero quedan presentidas en su obra escrita de una forma juvenil y arrebatadora y truncada en flor por la muerte prematura. ¿No son también éstas las instancias fundamentales del agustinismo de todos los tiempos?

De otro lado, para apreciar en su debido punto la situación espiritual de Wust y calibrar en su grado la entonación de su espíritu y el mensaje de su pensamiento, hay que considerar su filosofía en función del panorama cultural dentro del cual se elabora.

El contrafondo de su pensamiento son las épocas que precedieron y subsiguieron a la primera gran guerra con la visión de las diferentes directrices ideológicas que atravesaban el mapa de la cultura occidental.

De esta suerte, en su libro *Resurrección de la Metafísica* analiza, en primer término, las causas e incluso los fundamentos remotos que han acarreado la negación de la metafísica y los gérmenes que auguran ya su resurgimiento.

La negación de la metafísica habrá sido considerada como muerta por Kant, si bien subyacía en el mismo. Pero ya antes el racionalismo de la ilustración y el empirismo positivista desalojaban a la metafísica en nombre de una sobreentendida y falsa superioridad científica. Hace cien años, efectivamente, había un sentimiento de superioridad científica que encerraba en el fondo una carencia de exigencia científica, una ignorancia de las dimensiones del saber humano. Aun acontecía más: que un positivismo, aun más agudizado y en cierto modo más calculador, trataba de suprimir de raíz aquellos problemas metafísicos que constituyen la base de inquietud del espíritu. Y no era extraño que una artificiosa explicación psicoanalista tratase de explicar y sustituir los problemas metafísicos y su vigencia en el espíritu humano por represiones y sublimación de instintos. Pero el espíritu ha vuelto por sus fueros. El desbaratamiento de los valores en que se encontraba postrada Europa significaba la fase final de un movimiento de secularización de tres siglos. Lo que está en juego es, pues, la ciencia del espíritu, y con ello la metafísica y sus exigencias radicales.

Y cuando Wust busca una ciencia del espíritu, pretende que en

ella se hermanen la sabiduría y el amor. Y en este sentido, toda su dialéctica representa un *amor intellectualis*.

En el programa de la vuelta al resurgimiento de la metafísica, Wust no pretende construirla de una forma analítica y sistemática, sino en forma sintética, a base de rasgos vivos y profundos, en que se transparente siempre su concepto de la filosofía, para el cual no era ésta un saber profesional, sino una vocación personal del hombre, que interesaba por ello toda su vida y su destino. La Filosofía es así, ante todo y sobre todo, una Sabiduría, es decir, un poco en el sentido platónico y también agustiniano, no sólo un saber teorético, sino práctico, y transfigurado por ello mismo de la existencia humana, que debe ser tenido en cuenta también en su dimensión dramática.

Por estas circunstancias se ha pensado demasiado frecuentemente y no sin ligereza que Wust es un existencialista. Mas el pensador cristiano puede ser considerado mejor como un agustiniano, ya que sus predilecciones se orientan hacia un modo de considerar la filosofía y al hombre, cuyas raíces cristianas nacen del Obispo de Hipona. Un cierto aliento místico, nutrido también en los últimos tiempos en las lecturas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, devolvería una impresión inequívoca de este pensador agustiniano. Wust, de otro lado, no rechaza, como el existencialismo, la objetividad, pero en el dramatismo de la existencia humana tampoco cree, como el Racionalismo de la Ilustración, que la razón nos pueda arrancar todos los secretos y devolvernos una imagen de la realidad sin ningún halo de misterio. Con frase gráfica, llega incluso a afirmar que entre la vida y la razón, que trata de comprenderla siempre, se da necesariamente algún resto.

Es cierto que no pocas frases del pensador suenan excesivamente a una minimalización del poder otorgado a la razón en su posibilidad de penetrar la realidad hasta reducir en ella la amplia faja de misterio que la rodea. Pero no hasta el extremo de desconocer el valor de esa misma razón como para conocer las cosas. Empero, Wust no es existencialista ciertamente, es un pensador existencial o existentivo, lo cual no es lo mismo, como fácilmente puede advertirse. Un pensador que desde las bases de un realismo cristiano aprovecha y describe muy vivamente los aspectos dramáticos de la existencia humana, su aspecto eterno-temporal que señala la tensión dramática que trabaja al espíritu del hombre.

Wust precisamente no quiere arrojar de la filosofía este dramatismo hondo cristiano y cree, por el contrario, que debe traducirse en su dialéctica. La filosofía misma debe estar impulsada como dialéctica por la llamada de los valores eternos que incitan al hombre a promover su ascensión personal y a no errar y extraviarse del camino en la realización de su destino inmortal. En eso consiste precisamente la vocación de trascendencia a la que se siente llamado.

Y si la racionalidad de la filosofía no puede absorber la zona de misterio que la rodea, y que Wust estima como una franja muy extensa, si reina en la filosofía misma una *insecuritas humana* y es, por añadidura —y en esto exagera demasiado Wust esa *insecuritas*—

un *proprium* de la razón humana, una propiedad del hombre, que discurre y precisa, de suerte que en virtud de ello la filosofía nunca podrá ser una cosa acabada y definitiva, sin embargo en las raíces de la vida misma y en la integración del saber racional con la sabiduría la razón humana y la filosofía se equilibrarán y buscarán mayor estabilidad. El alma inquieta, apasionada, mística, pero enormemente veraz de Wust, no deja de imprimir con un cierto número de la objetividad impregnaciones de su propia autobiografía en su obra filosófica. Volviendo de nuevo a motivos platónico-agustinianos, precisa Wust que deberá darse una conjunción de la *ratio* con la vida del saber teorético, con el práctico del conocimiento, con la virtud. La filosofía será eso: una fuerza conformadora de la vida, un tipo de sabiduría universal que se integra con la moderación, la prudencia, el recto sentido y la paz del espíritu. En los vaivenes de la *insecuritas* de la *ratio,* ésta cobraría lastre en aquellas dimensiones virtuosas de la cordura y de la comprensión de la vida. La filosofía se convierte así en un quehacer especulativo, en una forma sapiencial de vida.

Con ello no se quiere decir en modo alguno que la filosofía no haya de ser ciencia vertida sobre un horizonte objetivo y plenamente científico, sino que ha de ser más que ciencia, impulso hacia la sabiduría, y como tal, energía transformadora y configuradora de la vida. En una línea netamente agustiniana y más cercanamente pascaliana, opina el pensador cristiano que la filosofía no debe destruir el indudable misterio humano, sino calar lo más ahincadamente en él. Su dialéctica debe suplir el riesgo de un imposible racionalismo idealista, absoluto e iluminista, y el de un virtuosismo y escepticismo, por el lado contrario, para instalarse en lo que es la esencia y la savia del experto, y que debe tener mayor cumplimentación tanto en el orden de lo eterno como de lo temporal. La filosofía será así el mejor y más equilibrado modo de acercarnos al misterio del ser. De todas suertes, la filosofía tiene que estar en contacto con el espíritu, con sus fundamentos y su dialéctica.

La naturaleza esencial del espíritu consiste en un poder de destacarse y afirmarse frente a la fuerte causalidad de la naturaleza, en una racional, firme y recta voluntad de afirmarse y de ser, y de poder, mediante ella, diferenciarse de las fuerzas ciegas del cosmos, y también conservar, acrecer y desarrollar, en el amor y en la justicia, la perfección que señala la naturaleza y la objetividad del orden sin destruirlo. El poder y el deber del hombre y las posibilidades de su hacer y de su ser se centran de este modo y en gran medida en su voluntad. La voluntad no debe ser considerada como un mero poderío, como la voluntad de poder en el sentido nieztschiano. La voluntad no debe ceder a esta tentación demoníaca que a veces —piensa Wust— gravita sobre ella para lanzarla a la ambición de un demoníaco poder, a la orgía y el frenesí del poder.

Vemos, pues, que para Wust el problema de la filosofía, entendida como ciencia y como sabiduría, como saber y como forma configuradora de la vida, compromete tanto a la inteligencia como a la voluntad, esto es, al espíritu, como nos manifiesta principalmente en

su *Dialektik des Geistes*. La voluntad para Wust consiste simplemente en la facultad de querer o no querer. De nuevo, siguiendo en esto a Max Scheler, contrapone así el modo de ser del existente humano a la manera de ser del animal. La capacidad de decir «no» que tiene el hombre frente al animal testimonia la naturaleza de su ser y de su espíritu.

Pero lo interesante no es la consideración de la voluntad como poder, como mera fuerza de hacer o no hacer. Con palabras, que Wust no emplea, pero que se sobreentienden, el problema fundamental de la voluntad es el de su valoración y cualificación. Lo que interesa, y esto lo dice ya expresamente el filósofo, es aquello que la voluntad afirma o niega. Agregaríamos ya al hilo de un pensamiento que frecuentemente se interrumpe, pero que siempre se mantiene incitante, lo que la voluntad realiza en el orden del valor, es lo que le cualifica, le da su ser y su cumplimiento.

La voluntad ocupa tal vez el centro de la metafísica del espíritu que quiere ser aquella metafísica superadora del racionalismo y del positivismo y que viene de un acento también práctico que hace de la filosofía una sabiduría. La metafísica del espíritu que P. Wust trata de fundamentar no tiene como propósito la pura investigación aséptica. El filósofo quiere buscar la seguridad para el espíritu, la paz y la quietud para una voluntad que es, en sí misma y aisladamente, acuciante inquietud.

Saber lo que es el espíritu es saber lo que es el existente humano, como ser partícipe de lo eterno y al mismo tiempo descubrir no sólo su *logos*, sino su *ethos*. Por eso Wust se dirige, como San Agustín, a la exploración de sí mismo, seguro de que la filosofía del espíritu no puede ser sino radicalmente una metafísica del hombre.

La reproducción de las cálidas palabras de las *Confesiones* le introducen en la pregunta capital: *Et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es? Et respondi: homo.*

Desde el vértice de una auténtica metafísica del hombre cabrá luego trazar las directrices de una concepción total del mundo. El espíritu no puede asegurarse sin la unidad y la objetividad de todo el orden de ser en que está implantado.

Peter Wust, cercano ya a la muerte, en sus postreras líneas de suprema despedida a sus discípulos vuelve a recordar el *leiv-motiv* de sus escritos. Si no se fundamenta la vida y la historia en el orden del ser y en la referencia sobrenatural a Cristo, del centro del hombre y de la historia, sobreviene el caos y la destrucción. El desorden y el caos atentan contra la realidad y, por tanto, contra el ser. Wust insiste, incluso con un ejemplo decisivo, en que la Filosofía tiene que ser sabiduría, testimonio entero de la realidad y de la vida. Por el Adviento de 1939, cuando se agudizaron los sufrimientos, sentía Wust un especial consuelo, expresado en aquellas palabras: «Al considerar cómo mi propio Adviento coincide tan ajustadamente con el Adviento de la Iglesia entera y, además, no deja de ser también un trasunto de que todos estamos pasando el momento más dramático del Adviento occidental, la grande y muy expresiva tribulación de Europa»...

Todo fuerza a la transformación entera del hombre, sin lo cual

no hay salvación. Este grito resuena a todo lo largo del siglo XIX, y en el XX se ha convertido ya en una explosión imponente en las dos guerras mundiales. Al dirigir la mirada sobre estos ciento cincuenta años, se ha visto cómo al prescindir de Cristo se ha perdido en último término aquello que tan ardientemente se deseó y tan alto se proclamó: la libertad. Y es que se han realizado las clarividentes palabras de San Agustín: *Iusisti enim, Deus, ut sibi ipsi sit sua poena omnis inordinatus animus:* has dispuesto, ¡oh Dios!, que todo espíritu desordenado sea su propio castigo.

El intelectual occidental acusa en su semblante la amargura. Una multitud de inteligencias fracasadas se han sucedido desde el Renacimiento, que se acrecienta a medida que nos acercamos a los linderos de nuestro tiempo. Y los fracasados fracasan en el problema «Dios y el Espíritu». La transformación y la vuelta al orden no puede realizarse sino en una nueva y adecuada fundamentación de estas dos ideas. Para volver a la metafísica teísta y a la realidad auténtica del espíritu, primeramente, Wust trata de ver lo que hay de eterno en el hombre, aun en medio de su quebradiza problematicidad. Y lo que es el hombre no se puede ver sin su referencia al ser y sin su referencia a Dios. Por ello el tema que encandilaba el alma de Peter Wust, el que le acompañó hasta la muerte, el que se expresa implícita o explícitamente en todos sus escritos y el que legó en su último testamento intelectual fué el de «Dios y el espíritu». La debida afirmación del espíritu conduce a Dios, y es Dios la garantía del espíritu. Ésta es asimismo la temática fundamental agustiniana: Dios y el alma.

Pero el alma que busca a Dios y el conocimiento profundo de sí misma, y con ello el sentido de la realidad, ha de ir hacia Dios, con toda la integralidad de su ser, o sea también como ser en el mundo.

Partiendo de estimulaciones del pensamiento que nos ha suscitado la lectura de Peter Wust, podríamos ampliar un poco esta perspectiva y considerar que el hombre que se ha puesto en diálogo con Dios se ha puesto también en conexión con las cosas y con aquellos seres con los que guarda mayor similitud, o sea con sus semejantes. Bajo estas perspectivas es preciso interpretar el aspecto dramático de la existencia, que se proyecta primordialmente sobre el mundo interior, y también de una manera fundamental sobre el orden de la cultura y de la historia. Ahora bien, ni la cultura ni la historia tienen aquel *fijismo* y uniformidad propia de la naturaleza.

La Historia es en gran manera una proyección humana y refleja su dramatismo. Sin embargo, la Historia no se explicaría enteramente desde ella misma en un plano puramente inmanente. Nos quedaríamos frustrados si quisiéramos reducirnos a una historiografía objetiva de simples hechos. ¿Acaso no se da una interpretación de la Historia definitiva en la revelación? En el Génesis hay el relato claro del comienzo de la Historia. Y promediado luego el tiempo, viene el mediador. La razón no puede escandalizarse de ello. No puede afirmar que se trata de algo contra la razón. Sólo se postula el sacrificio de la voluntad hacia donde convergen las propias directrices de la razón, invitada a ello, hacia la fuente sobrenatural de la verdad.

En realidad, todo el pensamiento de Wust conceptuado como sabiduría va buscando siempre este *Mitte* del equilibrio, este centro de complementación èn que las tensiones se centran y buscan su peso y su seguridad. Si la ley del espíritu y su gran novedad es posible merced a su *insecuritas,* ello no quiere decir que no haya de tener su centro y su polo incluso, hacia el cual busque su definitiva *securitas.* Mientras los ciclos y procesos del universo tienen su ordenada ley, contrasta la inquietud paradójica, el desconcertante desasosiego humano. Él ha de tener, no obstante, su razón. ¿Por qué este desasosiego? ¿Cómo se explica la hendidura ontológica que se da entre la totalidad de los seres del universo y el hombre?

Es indudable, desde la primera consideración que se haga, que el problema de la dialéctica oscilante de la inquieta y dinámica voluntad humana no puede estudiarse aisladamente. La dinamicidad del espíritu se manifiesta en tres momentos fundamentales:

1º En el desasosiego y poder de la voluntad.

2º En el sentido último de la vida.

3º En su proyección en los problemas histórico-culturales.

Pero esta dinamicidad del espíritu necesita, a su vez, una fundamentación ontológica para su adecuada solución. La dialéctica del espíritu y, en último término, la posibilidad de responder a la pregunta ¿qué es el hombre? vienen condicionadas por su vinculación al orden total del universo.

Las preguntas ¿cuál es el sentido definitivo y supremo de la existencia?, ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el ser?, ¿para qué sirve la existencia?, únicamente pueden plantearse adecuadamente cuando se pregunta cuál es la relación que tiene el hombre con el mundo. Ello supone estudiar la relación del hombre con la naturaleza, de la Praxis y Teoría, de la Teoría y Praxis. En esta relación aparece esa biga de problemas conjugados: espíritu-realidad, hombre-mundo, sujeto-objeto. Y en este vértice se marcan o separan las diversas direcciones según que exageren uno u otro de los polos conjugados del problema o los armonicen debidamente.

Esta situación ontológica del problema se proyecta también en la dialéctica cultural. Las posiciones radicales de la dialéctica del espíritu, en cuanto proyecta un espíritu objetivado para fundamentar lo cultural, también suelen estar sujetas a oscilaciones. En la Historia se suelen dar períodos de grandeza y de decadencia que no se suceden sin rupturas y sacudidas. La resolución de estos aspectos contrapuestos, tensivos y antinómicos postula la resolución de sus bases ontológicas que atraviesa problemas tan diversos como hombre-mundo, espíritu-realidad, sujeto-objeto, etc., y la dialéctica que de ahí arranca.

Peter Wust confía, sin embargo, llegar a una armonía en la que habrá de afirmarse el espíritu, a pesar de las oscilaciones, de las contraposiciones que habrá de superar. Cualquier exageración, piensa Wust, lleva a rupturas y a posiciones antagónicas inconciliables. Así el naturalismo ha de verse como una exageración y extravío que subsume el espíritu en la *Fysis* y, al contrario, el idealismo también como una exacerbación que reduce todo el hombre al espíritu. El ex-

tremismo de estas dos posiciones abre incluso con su dialéctica una problemática que postula un término medio: la idea de «Mitte».

Es cierto que estas luchas entre las posiciones antagónicas del Naturalismo y del Idealismo y de una tercera posición que surge de ellas como metafísica ética, que trata de superarlas, se manifiesta, al primer golpe de vista y de una forma más visible, en el campo cultural e histórico. Pero el problema tiene raíces más hondas, descansa en la Metafísica y en la concepción del hombre. De esta suerte la dialéctica del espíritu, alimentada del desasosiego y la dinamicidad, tiene apoyaturas e implicaciones ontológicas que nos dan su salida y solución.

No podemos penetrar en la naturaleza del espíritu adecuadamente sin esclarecer sus implicaciones y manifestaciones, que serían las siguientes:

1º La determinación de las conexiones entre naturaleza y espíritu.

2º La determinación de la estructura espiritual del hombre.

3º El conocimiento de los fenómenos colectivos y culturales de la Sociedad y de la Historia que de aquella naturaleza derivan.

Nos fijaremos primordialmente en el último de los momentos de la dialéctica del espíritu, el que afecta a la Cultura y a la Historia.

La conexión de la naturaleza y del espíritu, el señalamiento de cada uno de ellos y de sus fronteras no puede hacerse sino a través de la Metafísica como ciencia del ser. Ésta es la reconducción del dramático problema suscitado por Wust en torno a la esencial inquietud del espíritu humano al orden ontológico. ¿Por qué el desasosiego? ¿Por qué la dialéctica, *dínamis* tensiva y en cierto modo antinómica del espíritu?

La metafísica es la ciencia de la realidad, y ella nos muestra cómo los aspectos contrapuestos pueden conciliarse en una primaria y radical fundamentación. Llegar al ser es llegar al punto de la certidumbre y firmeza llevados del anhelo intensísimo que tenemos de la seguridad. El ser recubre y fundamenta las diéresis profundas de la realidad, el problema de las categorías y sus contraposiciones. De esta suerte, sobre el fundamento del ser cobran sentido y solución última los aspectos contrapuestos.

La situación de contraposición la ve Wust en los siguientes problemas fundamentales:

1º En la categoría de estabilidad y movilidad.

2º En las manifestaciones contrapuestas del ser como cosa y naturaleza, estabilidad y exterioridad, de un lado, y como voluntad, persona, espíritu, dinamicidad e interioridad, de otro lado.

Esta dualidad y lucha del ser es preciso admitirla en un primer plano y como un dato ficticio, pero es preciso resolver y descubrir la realidad absoluta, el objeto puro, llegar, en una palabra, a la persona pura y perfecta ascendida a la suprema seguridad. Es indudable que las diéresis mentadas han conducido históricamente a las dos posiciones extremas del Naturalismo y del Idealismo. Pero no son éstas las posiciones que refleja lo que haya de ser una metafísica del Espíritu.

Los idealistas acusan la originalidad fundamentante y la primacía del principio espiritual y niegan realidad a la naturaleza. Una postura de posición equilibrada que cobra un fuerte impulso en Sócrates y Platón adquiere nuevo vigor en la especulación filosófica cristiana patrística y escolástica.

El Renacimiento va situando los problemas filosóficos en un antipolo, acentuando la preponderancia del naturalismo, que con Spinoza habrá de ser conducido hasta la aniquilación incesante y cada vez más marcada de los logros anteriores de la Metafísica del espíritu. Es indudable que la incrustación naturalística que ha puesto la filosofía moderna en el espíritu lo ha falsificado. La afirmación auténtica del espíritu únicamente puede llevarse a cabo desde la base más radical de toda posible filosofía, desde el ser.

Wust replantea el problema de la posibilidad más radical de la filosofía como totalidad. El ser es la raíz más radical y fundamentante de todo posible pensamiento filosófico, que se afirma aun en el caso en que se quiera verificar la negación más absoluta y universal. El ser se pone a prueba al quererlo suprimir, al pretender negarlo, al intentar lo imposible, es decir, la afirmación de la *Nada Absoluta*. El ser sale victorioso en su pugna con la nada, no se puede afirmar que la nada sea. Schelling pensaba que la nada era el *punctum crucis* de la Filosofía, pero la prueba misma de la nada nos lleva al ser. Abandonemos la visión de la realidad, pensemos que las cosas se sumergen ante nosotros y desaparecen y descendamos al pensamiento puro de la nada absoluta. Pretendamos y hagamos por la abstracción que todo desaparezca en el vacío de la pura nada.

Hagamos el vacío mental de toda referencia de espacialidad y temporalidad, e incluso de toda forma categorial. Pero allí mismo, en lo recóndito del espíritu, cuando se cree que se ha dejado desnudo al pensamiento y se piensa haber alcanzado la absoluta soledad y vacío, se da uno cuenta de la impotencia de pensar la absoluta no-realidad. Se ve que uno está jugando con la sombra de una nada absoluta. De esta suerte, a través de esta pretensión de vaciamiento absoluto imposible, reaparece de nuevo, rebrillando, la idea del ser. En el intento de la negación total y pura resurge la absolutez de que exista un algo. El «etwas» que existe y su posibilidad se dibuja con los mismos trazos de la no-posibilidad de la nada absoluta.

Nuestro propio yo es la afirmación del ser. En nuestro propio ser no puede realizarse la nada absoluta. Una abisal e infinita noche de no ser nada, no llegar a ser nada, no apuntar a nada, queda en nuestro propio yo destruído. Cualquier algo que sea supone una resolución del ser contra el no-ser, el triunfo de que no es posible la ilusión de que no haya nada.

La impotencia impasible y permanente de la nada se deshace ante cualquier algo que se nos dé ahí. Así, frente a la nada, la esencia de la realidad es posición, afirmación, resistencia contra la nada. Pero para la posibilidad de este triunfo sobre la nada, para ser posible el brillo de algo sobre la eterna impotencia de la nada, es preciso percibir que el vacío absoluto de la pura nada sólo ha podido colmarse a través de una *Absoluta, Plena Verdad,* es decir, de una *Pura Actua-*

*lidad*. Y por ello sólo en la eternidad se da la absoluta Subsistencia del Ser; cuando aparece en el tiempo, el ser se da ante nosotros como posición relativa.

Ahora bien, el ser no es oscuro y vacío como la nada; tiene forma, y la forma se traduce en orden. Frente a lo informe y lo caótico, la realidad y, por ende, el universo se organiza como forma y como orden. Y si los seres tienen forma y orden, empujan y traducen su respectiva medida y significación en la forma y en el orden universal. Aquí encontramos indudablemente el motivo agustiniano del *modus, species et ordo,* que, poseído por cada ser, se refleja en la unidad, verdad y orden del universo. Pero si cada realidad tiene forma, orden y unidad, no por eso todo ser puede poner su orden específico en el orden universal. Una piedra tiene su forma y su orden, pero no puede poner su orden específico a voluntad y por propia decisión. Únicamente el espíritu es aquel ser que tiene el privilegio exclusivo de poner su orden específico dentro del orden específico. La esencia espiritual no tiene una obediencia ciega en el orden total, como tiene todo lo que no es espíritu.

Sin embargo, esta posibilidad de ser algo frente a la nada y de hundir nuestras plantas sobre el orden y ser incluso hacedores del orden no nos exime del riesgo de la existencia. El desasosiego, la incertidumbre y la inquietud, como ya insinuábamos, pertenecen al drama esencial de la naturaleza humana. Si el hombre, como ya se dijo, no puede apaciguarse ni reducirse a la naturaleza porque se evade de ella, es natural e inevitable que se encuentre en tensión dinámica aspirando hacia lo eterno. En esta situación nace también el riesgo y la aventura en que consiste el existir humano.

La vida humana es inseguridad, y en su libro *Ungevisheit und Wagnis,* Wust inventaría los modos de ese riesgo e inseguridad. Y si bien la *insecuritas humana* constituye el fondo metafísico del hombre, éste anhela la seguridad y tiene razones para no caer en la desesperación. La seguridad ha de dibujarse sobre el contrafondo de la inseguridad porque parece estar alrededor de ésta la esencia de la vida. La inseguridad delinea con su alcance metafísico la significación de la seguridad y le hace resaltar su gran significación vital. Así la vida misma en su sentido total atraviesa una dialéctica ineluctable entre el amparo y el desamparo, y además el amparo y el desamparo pueden, y de hecho así acontece en la vida, no estar separados, de suerte que hay un desamparo en el amparo y, viceversa, un amparo en el desamparo.

Es más, la seguridad puede ser a veces una meta alicortada de quien por temor se contenta con poco para no arriesgarse. Por ello el hombre que aspira a la felicidad y a la seguridad en ella, en ocasiones debe romper el propio anillo protector y verse obligado al riesgo del extremo desamparo. Y es la vida misma —piensa Wust— la que desde su fondo secreto empujará al hombre a romper su propia casita, demasiado aprisa hecha, para despojarle así de una fingida seguridad y despertarle a otras perspectivas en que se ponga a prueba y despierte su auténtico ser.

Ya la lamentación de Job señalaba esta discordancia de la vida;

y la presencia de la triple naturaleza del mal, contra la que no han podido los grandes reformadores del mundo que de tiempo en tiempo quisieron conjurarla, nos muestra que la razón, que muchas veces en virtud misma de su inercia quiere asegurarse en la quietud de una tranquilidad sin movimiento, no puede vencer a la vida. Wust agrega muy gráficamente que «La suma de la vida dividida por la razón siempre deja algún resto». La razón no puede absorber todo lo que es la vida; ésta en sus giros, procesos y meandros rebasa a aquélla. Se puede llegar ciertamente a un equilibrio relativo, pero la vida en sus cursos imprevisibles se muestra adelantada y la caprichosa naturaleza, tal como se produce en la vida individual de un hombre, no se somete siempre a cálculos. Pero la nueva vida, a la que al hombre lanzan las nuevas circunstancias frecuentemente, le deja nuevos horizontes y le hace cobrar mayor madurez.

El animal, piensa Wust, es un *animal securum* pegado a su medio como está; mas el hombre es un *animal insecurum*. La *securitas* del animal le hace ser un ser biológico y natural, pero nada más. Aun el niño que por su inconsciencia podría pensarse a primera vista que se parece al animal, dista de él enormemente, ya que es, por su propia naturaleza, imprevisiblemente, transformable, y en esta transformación está crismado el sello de su inseguridad. Las posibilidades que se abren al hombre (y el hombre es un ser de posibilidades) le marcan también su constitutiva *insecuritas*.

En esta *insecuritas* se marca precisamente la dialéctica del espíritu humano entre el «pensamiento que vuelve a casa» y quiere guarecerse al abrigo de la verdad y el pensamiento de aventurar y riesgo, que en su impulso y en su búsqueda del infinito lanza al hombre a la inseguridad.

El hombre debe entonces buscar un armonioso medio real que le redima para no caer en un dogmatismo que anquilosa y su debatirse entre el nihilismo extremo; el término medio debe buscarse entre la serenidad de la sabiduría y la inquietud del escepticismo. La serenidad del espíritu debe ser el fruto sazonado de una serie de desasosiegos que complementados engendrarán el sosiego en la creciente conquista de la verdad. El mayor riesgo de la inseguridad es el pensar que ella no existe, pues de esa forma nos podría arrastrar a la desesperación.

Lo ya dicho nos ha hecho comprender cómo el hombre carece del *fijismo* y seguridad que le otorga el instinto al animal, como de la seguridad del amor de ser en el mismo ser divino que tendría un espíritu puro en la unión con Dios. Hemos aludido también a ciertos motivos de complementación de la *insecurtas* humana que conviene perfilar más antes de pasar a describir los diversos modos de la humana *insecuritas*.

En primer lugar, se da una *insecuritas* humana en el plano vital y más inferior de la vida humana. Los hombres van tras el placer, la riqueza y el poderío no sólo individualmente, sino como familia, como pueblo y como nación. Mas en esta cacería y búsqueda afanosa de sus aspiraciones chocan los unos con los otros. Y si las aspiraciones hacia la dicha, la riqueza y el poderío van en sus orígenes

hacia lo ilimitado, no tardan en recortarse, en hallar el entorpecimiento y el límite, en disiparse incluso en una multiplicidad de circunstancias inabarcable. En estas perspectivas se explaya el horizonte vital humano en su grado ínfimo y se sitúa el hombre en la vida política y social y en su proceso de transformación incesante, donde no sólo juegan las leyes históricas, sino también la fortuna y la suerte. Maquiavelo mismo se vió obligado a admitir la Fortuna frente a aquel factor que él llamó la virtud. Y en el político italiano hay precisamente una enorme fluctuación en el modo múltiple de entender la Fortuna.

El hombre podrá, valiéndose de una corta sabiduría natural y práctica, plegarse a la ineluctible exigencia de la realidad y evadir también reflexivamente la causalidad natural que le impide madurarse y formarse en una región más perfecta y elevada.

Continuando un poco libremente el pensamiento de Wust, se advierte que la cuestión declina hacia un terreno más hondo. En este mismo horizonte llegamos a comprender, si tenemos oídos atentos y purificada intención, que es vana la lucha enconada y obstinada contra lo absurdo y ciego y que se requiere una entrega reverente hacia algo superior, una piedad hacia el ser en el impulso de una confianza prístina, de un sentido originario en el que se revela la inteligencia ordenadora de todas las cosas y sucesos. De suerte que tanta mayor concordancia cabrá establecer entre el hombre y las circunstancias objetivas cuanto más se atempere aquél al contenido objetivo del orden natural. Y es la objetividad misma la que llama al recto sentido e impide la excesiva evasión humana y modera toda indebida extralimitación. Pero el riesgo y la incertidumbre no se dan únicamente en este plano inferior vital del hombre, sino en todos los estratos de su vida. Así la razón humana se ve orlada por un coeficiente de riesgo en el plano medio de su *insecuritas,* es decir, en lo que atañe al conocimiento natural.

El hombre advierte, de un lado, que si abandonase y desistiese de su *ratio* en este punto, se abriría un peligroso abismo que amenazaría con anegar su existencia espiritual. Tiene, pues, que contar con la *ratio,* pero sin dejar de notar sus limitaciones, principalmente en el campo de la metafísica. Pero ello nos conjura de abrigar una soberbia científica, y también de caer en el nihilismo y en el escepticismo. Esto tampoco invalida el que la filosofía sea ciencia, pero indudablemente no es esta ciencia metodológicamente asimilable a la matemática ni a las ciencias particulares. El valor del conocimiento filosófico frente al de las ciencias consiste en estar al nivel del espíritu y en promover sus valores más altos. Wust inventaría así progresivamente los diversos capítulos en que la posición y la vida humana tienen que contar con el coeficiente del riesgo y del claroscuro de la razón y el misterio.

Así, por ejemplo, en el problema filosófico de Dios nos hace abismar en el misterio inefable del absoluto, que por ser aseidad pura encierra en sí toda *ratio sui,* de suerte que la mente tiene que pararse a indagar un nuevo porqué, puesto que allí se halla el porqué de todos los porqués. Un claroscuro homólogo y consentáneo a la naturaleza

del asunto se le presenta, según Wust, al hombre en el plano de la vivencia religiosa: el hombre en cuanto ser que vive su religión y dentro de ella en lo referente a la certidumbre religiosa de Dios y a la certidumbre de la Revelación. El pensador se desenvuelve en estos puntos con la vivacidad a que nos tiene acostumbrados, aspectos que por una parte señalan en una dimensión de pensamiento platónico-agustiniano el desamparo relativo de un espíritu que trabaja por lo eterno y que lucha por la eternidad, y cuyo único reposo sólo podrá, incluso desde el punto de vista del conocimiento, encontrarse en Dios. Sin embargo, subraya, dicho sea de paso, tal vez excesivamente, la dimensión de la inefabilidad, y no de la cognoscibilidad divinas.

Con lo que llevamos dicho advertimos ya que la preocupación fundamental de Wust es la construcción de una Sabiduría como teoría y como práctica, y en parte también como saber de salvación y como cosmovisión, que funda sus raíces en el espíritu y acoja las llamadas sobrenaturales que le han sido lanzadas desde el espíritu. La empresa, tan difícil como trascendental, de construir una metafísica del espíritu y de su dinamismo interior e histórico deberá inclinar al hombre a separarse del bullicio mundanal, de evitar la búsqueda de la gloria y del éxito externo. deberá recurrir también a una ingenuidad rica en realidad y supervital.

El espíritu debe anclar sus raíces en la realidad, en una realidad como por debajo y también por el lado de la trascendencia por encima del hombre. Así el espíritu estará como en dinámica tensión. El espíritu que está en el orden de la realidad es también factor del orden porque no está como pasivamente inmerso en esa realidad al modo del animal.

En su fundamental libro *Dialektik des Geistes* examina Wust cómo el primer carácter de la espiritualidad objetiva es la de conocer alrededor y verificar como una toma de posesión de nuestra situación. El animal no puede darse cuenta de ello. El hombre sí, porque puede descartarse de la relación de él con las cosas y de la situación relativa de éstas y de su ordenación en el universo. Las cosas están en relación con el Universo del que forman parte. Mas el hombre al darse cuenta de que está ordenado en el universo y poder tomar como una iniciativa en esta ordenación revela su situación no sólo de ordenado, sino en la medida que le incumbe de ordenador. También Santo Tomás había visto cómo el ápice de la función de la filosofía humana es el de pintar el orden universal y el de sus causas.

Pero la capacidad de enfrentamiento de la objetividad cognoscitiva ante el entendimiento para representarla y asimilarla no es el único privilegio del espíritu. La Esencia espiritual tiene también otro inmenso poder: el de escoger la acción y, en cierto modo, el poder de introducirla en el curso de la realidad y, sobre todo, en el proceso de la historia para alimentar su movimiento y nutrir su realidad. En este punto únicamente, en lo que se refiere a la proyección cultural histórica del dinamismo de la exclusiva espiritual, habremos de detenernos brevemente.

La esencia espiritual queda señalada en Wust, como exhibición de

una tensión, diríamos completando un poco su pensamiento, entre los polos del cero y del infinito. Piénsese en este punto la afinidad espiritual con Pascal en una línea muy cercana de pensamiento. Esta tendencia refleja no sólo la vida individual humana, sino por resonancia también la situación de la vida histórica-cultural. Nos interesa ya ver la tensión espiritual que Wust ha señalado como esencia del espíritu hacia la dialéctica de la Cultura y de la Historia.

Aquí la tensión no sólo viene de una esencia espiritual, sino por lo que podríamos llamar la resonancia, hecha de sintonización y a veces de disonancia, de la comunión de los espíritus.

Peter Wust sustenta un espiritualismo muy enérgico acerca del sentido que anima a la vida de la comunidad y a su movimiento humano venido a ser *ab alio*. El ser humano puede formar una especie de *corpus mysticum* en la unidad de co-esencia y de cooperación. En la comunidad con los otros seres, es decir, en el ser con otro y actuar con otro, que es lo actuante en la Historia, el nosotros está referido a algo de carácter espiritual. Hay indudablemente un *nexus animarum* actuando en la historia. La compenetración del nosotros hace que todos estemos referidos en el mundo y éste esencialmente a Dios, ya que el hombre es una especie de reflejo de la Suprema Realidad. No hay debajo de ello ninguna sustancia, no debemos inspirarnos en ningún modelo averroísta para concebir la historia.

La compenetración del nosotros es necesaria para el logro de la plenitud humana, que no puede lograrse sino en la cooperación universal de la Humanidad. La compenetración del nosotros con el yo y del yo con el nosotros nos lleva a la unidad del destino histórico, a la solidaridad humana, que a su vez está referida a Dios. El reino universal de los espíritus finitos refleja y revela la unidad del Espíritu Absoluto. Ese Espíritu divino Absoluto, que se refleja en el orden ontológico, en la existencia de los seres contingentes, ha realizado por su voluntad la comunión del «nosotros» y está por ello dentro del plexo de la coexistencia y de la cooperación del nosotros y está no sólo produciendo sin interrupción, sino constituyéndose como en el polo definitivo metafísico, en torno del cual gira incesantemente el movimiento total de los espíritus finitos.

Mirando, pues, trascendentalmente y de una manera profunda a la Historia, que es la única forma auténtica de comprenderla, habrá que considerarla como un especial tipo de *corpus mysticum*, en el que la comunidad de los espíritus finitos está referida a una Primera Voluntad Divina como a un Absoluto Centro de sus actos. Así en el traspunte íntimo de los actos humanos y de la persona profunda estaría presente y actuante lo eterno. San Agustín lo había dicho ya: «*Deus est intimior intimo meo*». Dios es más íntimo a mi ser que mi propio ser. Es indudable que los espíritus finitos, merced al entretenimiento y religación de sus actos, realizan un comercio incesante espiritual y son creadores de la historia.

Desde este punto de vista, es indudable que el desarrollo histórico compromete al nosotros en la proyección comunitaria y aglutinante de los actos, pero necesita de puntos objetivos de apoyo para su despliegue y encuadramiento. La característica de este encuadra-

miento, que explica el problema central de la historia, está en las apoyaturas de lo que puede llamarse el espíritu objetivado. Los frutos del esfuerzo del hombre como ser cultural e histórico se traducen en él. El espíritu objetivado es la característica del desarrollo histórico y marca sus etapas y procesos.

La esencia de la historia está en el intercambio y en el movimiento determinado por él. El *nexus animarum* alimenta a la historia, pero recibe también de ella sus estimulaciones estableciéndose una especie de flujo y reflujo. El proceso histórico ni por la causa que le determina, que tiene su impulso primero en el espíritu, ni por los fundamentos del espíritu objetivado en que se apoya se identifica con el despliegue del reino de la naturaleza. El movimiento de la naturaleza es más unilateral, pero en cambio la Historia tiene una grandeza más impresionante en la flexibilidad de sus cursos.

También en ella aparece el problema de la tensión y los aspectos antinómicos que parecen acompañar ineluctablemente toda empresa de un espíritu finito. La Historia lucha entre su ímpetu creacionista y la pobreza de la repetición. La creación misma tiene que forzar el límite e inconveniente de la amarga monotonía sin variedad. La Historia y la Cultura, que suponen el *nexus animarum* como su fuente nutricia, está en el intercambio y en el movimiento determinado por él. Ese nexo, además del acaecer histórico, explica el comercio cultural y el proceso del movimiento progresivo.

Peter Wust a este respecto nos habla de una especie de *corpus mysticum*. Todos estamos referidos los unos a los otros en el nexo de las almas y en el plexo del mundo, y la última referibilidad con las cosas y con los semejantes queda reconducida en última instancia a una referencia suprema que tiene toda realidad y todo hombre a Dios. Pero en su proceso terrenal los hechos humanos están referidos a un continuo dinámico que llamamos la historia. Si, por una parte, la historia necesita del impulso creador del *nexus animarum*, de otra parte se tiene que apoyar en los resultados del espíritu objetivado que tiene la doble vertiente de ser una posibilidad y un límite. Pero, además, el eterno impulso ascensional de la historia se ve contrabalanceado por la rígida permanencia de las formas logradas.

En lo absoluto se da la permanencia como meta de aspiración de la inquietud del espíritu, pero aquí abajo lo inmóvil detiene su curso ascensional. Esta tensión entre la forma y el impulso puede también visualizarse por lo apolínico y lo dionisíaco. Si hay una necesidad de la vitalidad de la naturaleza, hay una alegría de la aventura del espíritu. La Historia, si marca un curso ascendente, necesita nutrirse de la tradición. Para provocar el salto necesita del apoyo y de la tradición. La Historia y la Cultura deben anclarse en la realidad total, cuyo valor nos da el sentido de nuestra actividad y debida inserción. Las contraposiciones anteriores de otra forma tampoco podrán entenderse desde lo que, completando el pensamiento de Wust, podríamos llamar la inmanencia de la historia.

En realidad todo el pensamiento de Wust conceptuado como sabiduría va buscando siempre este *Mitte* del equilibrio, este centro de complementación en que las tensiones se integran y buscan su segu-

ridad y su centro de gravitación. Si la ley del espíritu y su gran novedad es posible merced a su *insecuritas,* ello no quiere decir que no hava de tener su centro y su polo incluso, hacia el cual busque su definitiva *securitas.*

Este centro es aquel al que desemboca, en último término, el sentido de la realidad; y en lo que respecta al espíritu y a la libertad y a su obra y el curso de la cultura y de la Historia, es indudable que se cierne un destino que opera como centro de ella.

Vemos, pues, que la ley de la *insecuritas* que atraviesa la dialéctica del espíritu, y por ello la de la historia, culmina hacia una suprema *securitas.* Todo el peso del conocimiento y de nuestra vida gravita hacia allí.

Este problema es mucho más profundo y alejado, y es preciso plantearlo en razón de la intranquilidad misma de la esencia humana. El misterio de la intranquilidad no sólo se da en la voluntad, sino que nace, según Wust, de las raíces mismas de nuestro ser. Entonces la investigación nos lleva a un problema de cuño netamente metafísico. Así como hay cambios en la naturaleza regidos por principios, ¿no habrá algún principio metafísico que gobierne las contingencias de las oscilaciones del espíritu? Wust no duda de ello, y habrá que descubrirlo en el serio intrincado de la dialéctica del Espíritu humano.

Hemos visto ya en cierto modo cómo estas oscilaciones rematan en una síntesis de equilibrio y apaciguamiento superior.

Wust ve la zona de equilibrio en la esfera de realidad por encima y por debajo de nosotros: en lo trascendente y en lo que es primario, humilde y sencillo, es decir, en aquellas raíces en que se asienta nuestra vida y en aquel polo supremo hacia el que aspira nuestro espíritu. En estos dos extremos por encima y por debajo de nuestra inquietud se asienta la seguridad y la continuidad. La movediza discontinuidad y el espejismo del instante frente a ella pierden valor y significación.

Por debajo tenemos la quietud y la seguridad de lo ingenuo y primario, que es por añadidura lo más real. Por encima, las miradas de Wust se vuelven una vez más hacia San Agustín haciendo de sus palabras una divisa del sentido final de la dialéctica del espíritu *inquietum est cor nostrum Domine donec requiescat in te.* La suprema y definitiva seguridad y quietud de la inseguridad e inquietud de la dialéctica del espíritu está en el descanso eterno y final del espíritu en Dios.

En la complementariedad del ser y del conocer, del saber y del amar, del inquietarse y madurarse del espíritu y, sobre todo, del llegar al puerto divino estimulado por el soplo de la inquietud del espíritu, el alma mística de Wust, aun a pesar de sus defectos minimizadores de la razón, nos trae un mensaje agustiniano entonado en la sensibilidad de nuestro tiempo.

José I. ALCORTA ECHEVARRÍA.
Catedrático de la Universidad.
Barcelona.

# Notas y documentos

# Cristianismo y «Respublica»

*Veamos ahora lo que pones a continuación en tu carta. Añades, pues, que ellos dicen «que la predicación y la doctrina de Cristo no conviene a la república por parte alguna, pues está preceptuado en ella que a nadie devolvamos mal por mal, que ofrezcamos la otra mejilla al que nos da una bofetada, que demos el manto al que se empeña en quitarnos la túnica y que con aquel que nos quiere llevar caminemos doble espacio». Y se afirma que todo eso es contrario a lo acostumbrado en la república. Porque dicen: «¿Quién podrá tolerar tal cosa de parte de un enemigo, o no volverá el mal por derechos de guerra a los que devastan una provincia romana?» Podría yo refutar estas y otras expresiones de los calumniadores o de los que las emplean para preguntar más bien que para calumniar si no tuviese que dirigirme a gente instruída en las artes liberales. No será, pues, necesario detenerse.*

*Preguntémonos más bien a nosotros mismos cómo pudieron gobernar y aumentar la república y hasta convertirla de pobre y pequeña en grande y opulenta los que preferían perdonar las injurias recibidas a vengarlas. ¿Cómo, al ensalzar Cicerón las costumbres de César, gobernador por cierto de la república, decía de él que nada olvidaba sino las injurias? Eso decía el gran apologista o el gran adulador; aunque, si era apologista, conocía a César, y si era adulador, mostraba que un príncipe de la ciudad debía ser tal cual él falazmente le pregonaba. Pues, ¿qué es lo que significa el no devolver mal por mal, sino apartarse del apetito de venganza? Eso es el preferir perdonar las injurias recibidas a vengarlas. En cambio, cuando esos calumniadores leen que la autoridad divina prescribe que no se ha de devolver mal por mal, cuando este aviso tan saludable, intimado al senado de los pueblos como a escuela pública de todas las edades y dignidades de ambos sexos, viene de parte de lo alto, es acusada la religión como enemiga de la república.*

*Si ese consejo se escuchase, como se debe, establecería, consagraría, afianzaría y aumentaría la república mucho mejor que lo lograron Rómulo, Numa, Bruto y todos los demás preclaros varones de la estirpe romana. Porque ¿qué es la república sino el interés del pueblo? Luego el interés común es interés de la ciudad. ¿Y qué es la ciudad sino una muchedumbre reunida por el vínculo de la concordia? En esos autores se lee así: «Una multitud dispersa y vaga-*

*bunda se convirtió en breve por la concordia en una ciudad». ¿Y qué preceptos de concordia pensaron jamás que se debían leer en sus templos? Por lo contrario, en su miseria se veían obligados a inventarse un medio para poder honrar sin ofensa de nadie a sus dioses, discordes entre sí. Si hubiesen osado imitar a sus dioses en la discordia, la ciudad se hubiese desmoronado al romperse el vínculo de la concordia; es lo que luego empezó a acaecer con las guerras civiles al desmoralizarse y corromperse las costumbres.*

*En cambio, ¿Cuántos mandamientos de concordia, mandamientos no inventados por averiguaciones humanas, sino escritos con autoridad divina, se leen en las iglesias de Cristo? ¿Quién es tan sordo que lo ignore, aunque sea muy extraño a esta Religión? A esto se refieren los preceptos que esos calumniadores quieren criticar en lugar de aprender: ofrecer la otra mejilla al que abofetea, ofrecer el manto al que quiere quitarnos la túnica, caminar doble espacio con el que nos quiere llevar. Por este medio es subyugado el hombre malo, o mejor dicho, el mal es vencido por el bien en el hombre malo; el hombre se libra del mal, no del mal exterior y ajeno, sino del mal propio e íntimo, por el que es arruinado más grave y perniciosamente que por la crueldad de cualquier enemigo exterior.*

*Luego quien vence al mal con el bien o pierde con paciencia las comodidades temporales, muestra cuán despreciables son comparados con la fe y la justicia; precisamente por amarlas demasiado era malo. De ese modo, el que injuria aprende del injuriado la futilidad de esos intereses por los que hizo la injuria, se arrepiente y vuelve a la concordia, interés supremo de la ciudad; no vuelve derrotado por enemigos crueles, sino por la benevolencia del que toleró la injuria. Ello se realiza rectamente cuando se ve que ha de aprovechar a aquel por quien se hace, para lograr su corrección y conciencia. Con esa intención se ha de hacer, aunque el éxito no corresponda a la esperanza y el injuriador se niegue a corregirse y apaciguarse; porque por él se ha utilizado esta medicina, es decir, para corregirle y aplacarle, para curarle y sanarle.*

*Por lo demás, si atendemos a la expresión y nos atenemos a su propiedad, no hemos de ofrecer la mejilla derecha cuando nos golpean la izquierda. Porque dice el texto: Si alguien te golpeare en la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda. Pero la que suele ser golpeada es la izquierda, pues cae mejor al que golpea con la mano derecha. Por eso suele entenderse como si dijera: Si alguien te quita lo mejor que tienes ofrécele también lo peor, no sea que te cuides de la venganza más bien que de la paciencia, no sea que desprecies lo eterno por lo temporal, cuando has de desdeñar lo temporal por lo eterno, como si dijéramos, lo de la mano siniestra por lo de la diestra. Tal fué siempre la intención de los santos mártires.*

*Sólo se espera justamente la venganza última cuando ya no queda lugar de corrección, a saber, en el último y supremo juicio. Pero actualmente hay que cuidarse, no sea que por el apetito de venganza se pierda, por no decir otra cosa, la misma paciencia, que ha de ser estimada en más que todo aquello que pueden arrebatarnos nuestros enemigos. Por eso, otro evangelista, al citar la misma sentencia, no hizo mención de la mano derecha, sino que menciona únicamente la otra mejilla. Así, en el primero se explica con mayor distinción y en éste se recomienda simplemente la paciencia. Debe, pues, el hombre justo y piadoso estar preparado para tolerar con paciencia la malicia de aquellos a los que quiere convertir en buenos, para que el número de éstos crezca, antes que unirse con igual malicia al número de los malos.*

*En fin, estos preceptos más bien pertenecen a la preparación del corazón que está dentro, que a las obras que se realizan al exterior. Quieren decir que se mantenga en secreto la paciencia de ánimo con la benevolencia, y que en lo exterior se ejecute aquello que parezca ha de aprovechar a los que debemos querer bien. Eso se demuestra claramente cuando el mismo Señor Jesús, ejemplo singular de paciencia, al ser golpeado en el rostro, respondió: «Si he hablado mal, repréndeme por el mal; y si bien, ¿por qué me hieres?» Si nos atenemos a la realidad, no cumplió su precepto, pues no ofreció la otra mejilla al que le golpeaba; más bien se lo prohibió, para que no aumentase la injuria. Y, sin embargo, venía dispuesto no sólo a dejarse golpear, sino también a dejarse crucificar y matar por aquellos que le hacían padecer, pues por ellos dijo pendiente de la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen».*

*Del mismo modo tampoco parece que Pablo cumpliera el precepto de su Señor y Maestro, pues al golpearle en el rostro también a él, dijo al príncipe de los sacerdotes: «Dios te herirá a ti, pared enjalbegada. ¿Estás sentado para juzgarme según la Ley, y mandas que me hieran contra la Ley?» Los circunstantes le dijeron: «¿Al pontífice injurias?», y él explicó irónicamente su frase, para que los entendidos supiesen que después de la Venida de Cristo ya se debía destruir la pared encalada, es decir, la hipocresía del sacerdocio judaico. Por eso dijo: «No sabía, hermanos, que era el príncipe. Porque escrito está: al príncipe de tu pueblo no maldecirás». Cierto es que Pablo había crecido en aquel pueblo y que había sido educado en la Ley; no podía ignorar que se trataba del príncipe de los sacerdotes ni podía servirle de excusa una tal ignorancia ante aquéllos que le conocían.*

*Es, pues, suficiente que estos mandamientos de paciencia se retengan en la disposición de corazón y que por benevolencia no se devuelva mal por mal. Así se cumplen siempre en la voluntad. Pero al exterior hay que hacer hartas*

*cosas, aun el castigar a los penitentes con benigna esperanza, pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad. Y eso es lo que pregona la frase de aquellos literatos romanos al referirse al príncipe de la ciudad. Un padre no pierde nunca el amor paterno aunque castigue a su hijo algo ásperamente. Se ejecuta lo que el niño rehusa aunque le duela, pues aun a la fuerza hay que corregirle con dolor.*

*Por lo tanto, si esta república terrena mantiene los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevan sin benevolencia; se trata de asentar más fácilmente a los vencidos en una quieta sociedad de piedad y de justicia. Con la victoria se logra utilidad para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad. Porque no hay cosa más infeliz que la felicidad de los pecadores; por ella subsiste la impunidad penal y se robustece la mala voluntad, que es como un enemigo interior. Sólo que los perversos y desviados corazones de los mortales tienen por feliz el orden humano atendiendo al esplendor de los edificios y no a la ruina de las almas, construyendo suntuosos teatros y minando los cimientos de las virtudes, glorificando la locura de los combates y burlándose de las obras de misericordia, saciando a los histriones con lo que sobra a los ricos, mientras los pobres apenas tienen lo necesario. Blasfeman contra Dios, que con la pública voz de su doctrina clama contra este mal público, y prefieren unos dioses en cuyo honor se celebren en los teatros esas torpezas que deshonran los cuerpos y las almas. Cuando Dios permite que todo esto vaya en aumento, sin duda está irritado; cuando lo deja sin castigo, lo castiga con mayor gravedad. En cambio, cuando les quita a los vicios su sostén y deja en la pobreza a las concupiscencias desbordadas, se opone misericordiosamente. Los buenos declararían también guerra misericordiosa, si es posible, para acabar con esos vicios reprimiendo esos apetitos licenciosos, que en un imperio justo deben ser extirpados o reprimidos.*

*Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dado en el Evangelio este consejo saludable a los soldados, diciéndoles que arrojasen las armas y dejasen enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: «A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga». Pues les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia. Por lo tanto, los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales provincias, tales maridos, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobrados de las deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la república.*

San Agustín, *Epist. 138 ad Marcellinum*, 2, 9-15 (PL 33, 528-532).

# Los filósofos españoles de ayer y de hoy

*(A propósito de un libro reciente)* *

El Profesor Alain Guy, de la Universidad de Tolouse, ha ofrecido a la lectura de los alumnos y profesores de habla francesa dos volúmenes de filosofía española. El hecho es tan inusitado, la labor está desarrollada con tal generosidad y comprensión, el alcance es tan significativo, que no podemos contentarnos con una mera reseña bibliográfica. Aunque, cediendo a la brevedad, la obra merece un comentario más amplio y explícito. Y es lo que nos proponemos con esta nota.

Lo primero que se advierte en la obra es el claro y penetrante conocimiento que el Profesor Alain Guy posee de los filósofos españoles. Más diré; si se tiene en cuenta la pobreza de nuestra bibliografía monográfica sobre materia tan nuestra, el libro del profesor francés sube de mérito. Por otra parte, no se ha pretendido en las páginas de los dos volúmenes hacer obra de investigación, que sería impertinente, al querer abarcar tantos siglos de filosofía en España —con la Escolástica renacentista en ellos—, sino de divulgación. Y al hablar de divulgación excluímos el malhadado sinónimo de "vulgarización" con que algunos pueden torpemente confundirlo.

Precede un prefacio del Profesor Bastide, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de la que Alain Guy es profesor. Prólogo inteligente, cordial, serio, con unas claras alusiones a la necesidad de diálogo y comunicación entre los hombres, porque —nos dice— lo más próximo al hombre es otro hombre, pero también lo más lejano. En la afirmación, de tonalidad psicológica y metafísica, se esconde una intención que no nos puede pasar inadvertida y que agradecemos al ilustre prologuista. El prólogo es una presentación del libro, del autor, pero también una abierta confesión de reconocimiento hacia el pensamiento filosófico español y sus cultivadores.

La obra, en su primer volumen, comienza con una introducción. En ella se exponen los criterios que han servido para la redacción de los capítulos y para ordenar la estructura de la composición. Nos agrada irremediablemente la alusión al prejuicio de Víctor Delbos que rompe la marcha. No es, por lo demás, afirmación aislada en el mundo de la cultura, la que pretende asegurarnos que se puede conocer una región del mundo espiritual sin nombrar a España o a la lengua española. Alain Guy, con una elegancia extraordinaria, hace un quite a la frase para llevarse la cuestión al terreno en el que es preciso enfrentarse con ella: los filósofos de un pueblo en su circunstancia y situación concreta y determinada. En la polémica sobre la existencia y caracteres de una posible "filosofía española", como filosofía nacional, Alain Guy no entra. Se contenta, con buen juicio, con la apreciación de Joaquín Carreras Artáu al vindicar el recto uso de una filosofía española entendiendo por ella el despliegue de un pensamiento como manifestación peculiar e inequívoca del carácter español.

Alain Guy, que en lo que respecta a los filósofos contemporáneos ha preferido la seguridad que ofrece la presencia física para que la distancia local

---

(*) Guy, Alain, *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui, Toulouse* (Privat Editeur), 1956. Dos vols., en el primero «Epocas y autores»; en el segundo, «Textos escogidos». Prólogo de Georges Bastide, Decano de la Facultad de Letras de Toulouse.

no transpapele apellidos, en lo que atañe a los siglos pasados ha tenido muy en cuenta los trabajos de los hermanos Carreras Artáu, Marcial Solana y el atrabiliario Méndez Bejarano. Tampoco se ha olvidado de Bonilla y San Martín, ni, como es obvio, de Menéndez Pelayo. Todo lo que, mejor o peor, parcial o violento, se ha escrito sobre los filósofos españoles en un intento de valoración conjunta, lo ha leído Alain Guy, como si nuestros pensadores le tocaran de cerca en una hermandad de lengua y preocupaciones. Desde las primeras páginas se recibe la impresión de que el profesor francés conoce, con conocimiento de hermandad y de trato continuado, a los autores que cita. Incluso la geografía en la que movieron sus pies, o las aulas en las que dictaron lecciones, es para Alain Guy tierra recorrida o eco recordado.

Fiel al título general, el autor divide en dos grandes capítulos su exposición: filósofos de ayer y filósofos de hoy. Entre los de ayer figuran Raimundo Lulio y Ramón de Sabunde (Edad Media); Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Hernán Pérez de Oliva, Luis de León, Juan Huarte, Miguel Sabuco, Juan de Mariana, Francisco Suárez (Siglo de Oro); Benito Feijoo y Andrés Piquer (siglo XVIII); Jaime Balmes, Julián Sanz del Río, Javier Lloréns y Barba (siglo XIX). Entre los de hoy aparecen Ramón Turró, Miguel de Unamuno, Juan Domínguez Berrueta (los hombres del 98); Tomás Carreas Artáu, Eugenio d'Ors, José Ortega y Gasset, Juan Zaragüeta, Manuel García Morente, Gregorio Marañón, Francisco Mirabent, Pedro Font y Puig (generación anterior a 1914); Joaquín Carreras Artáu, Joaquín Xiráu, Xavier Zubiri, José Gaos, José Germain, Juan David García Bacca, Manuel Granell, María Zambrano, Ramón Ceñal, Eduardo Nicol (la generación de la primera guerra mundial); Juan José López Ibor, José María Sánchez de Muniain, José Ignacio Alcorta de Echevarría, Jaime Bofill, Juan Roig Gironella, Leopoldo Eulogio Palacios, José Ferrater Mora, Julián Marías, Adolfo Muñoz Alonso, José Todolí, Ángel González Álvarez (las promociones de entre-guerras); Miguel Cruz Hernández, Antonio Millán Puelles, Miguel Sánchez Mazas, Jorge Pérez Ballestar (los jóvenes). De todos y cada uno de los citados se dan noticias biográficas precisas suficientes, se enumeran las obras y se expone la doctrina e influjo.

La enumeración, como se aprecia fácilmente, no es exhaustiva. Ni ha pretendido el autor que lo sea. El problema se plantea sobre el acierto en la elección, incluso respetando hasta el máximo las preferencias explicables en la selección. Entre los filósofos de "ayer" faltan nombres inolvidables. Ahora bien, los nombres que no han encontrado acomodo en las páginas de Alain Guy cuentan con libros y estudios. Como muestrario nominal de un pensamiento continuado, se nos antoja que la enumeración del profesor francés responde a una selección por personalidades significativas. Por eso, y aun reconociendo la falta de unos nombres, nos declaramos a favor de los citados. Falta, por ejemplo, Fox Morcillo, muy de nuestra predilección; pero la presencia de Luis Vives esclarece por sí sola el movimiento original de esta dimensión española de la filosofía. A algún crítico se le ocurrirá —estamos seguros— que Juan de Mariana se encuentra demasiado holgado; pero quizá convendría repasar el propósito de la obra para volver sobre el acierto de la inclusión. En el siglo XVIII no son sólo Feijoo y Andrés Piquer los nombres merecedores de cita, pero sí que son los que señalan el espíritu de la época. Dígase algo semejante con el siglo XIX.

Donde cabe una más fácil polémica, con disentimiento seguro, es en la elección de los filósofos de "hoy". Convendrá, sin embargo, apresurarnos a señalar que este primer tomo en el que se nos da biografía, bibliografía y doctrina de los autores señalados, está concebido en interdependencia con el tomo segundo, en que se copian textos escogidos. Alain Guy, decidido a mostrar unos textos significativos de los filósofos españoles de todas las épocas, con preferencia por la actual, ha ido seleccionando los que, a su buen juicio, ofrecían alguna modalidad, silenciando otros, si encontraban en los citados los rasgos semejantes.

Otra crítica fácil al libro consiste en recordar a Alain Guy la lista de nombres recientes que podría suplantar a la ofrecida. Pero esta crítica y servicio de los críticos, más que enriquecer la obra con sugerimientos de valor, lo que

pretende es servirse de la recensión para exponer criterios personalísimos, que es una lástima que no hayan alcanzado los honores de libro.

Es discutible la fórmula adoptada por el autor de agrupar a los filósofos modernos tomando como punto de partida la fecha de nacimiento. Pero encontrar otra no era fácil, si se recuerda el punto de partida del autor y el fin principal que persigue la redacción y publicación de la obra.

En un índice analítico, Alain Guy ofrece una enumeración por materias de los autores. En esta lista aparecen citados también pensadores o escritores que no han encontrado capítulo especial en las páginas anteriores expositivas. Esta circunstancia nos pone sobre aviso de que nuestro autor, revolviendo en sus notas, no ha encontrado líneas para ellos, sin romper la arquitectura de la obra. No es que vayamos a concluir que la obra de Alain Guy es perfecta. El autor conoce mejor que el crítico las limitaciones de tiempo y espacio, y el crítico sigue siendo muy señor en preferir a un filósofo sobre otros o retirando el título de filósofo a alguno que figura como tal. Nosotros no habríamos omitido a Amor Ruibal, por ejemplo, poniendo a su servicio varias páginas, y quizá se nos habría pasado por alto Domínguez Berrueta. Pero se nos ocurre que Alain Guy habría encontrado razones que abonaran su toma de posición, sin que con ello se alterara nuestra escala valorativa.

En lo que atañe a los textos escogidos, que llenan el segundo volumen, el autor les ha señalado en francés, pero respetando la lengua original, ya que en la originalidad de la lengua amanece la personalidad del filósofo, y es esta personalidad de estilo y doctrina lo que Alain Guy ha querido siempre poner de manifiesto. Bueno será advertir que la extensión de los textos o el número de ellos para cada autor delata, en el ánimo del seleccionador, la importancia que se le concede.

Una segunda edición, con algún nombre nuevo, con alguna leve corrección en la biografía (González Álvarez no nace en Madrid), hará de estos dos preciosos volúmenes un punto de referencia inexcusable para los alumnos, profesores y estudiosos españoles y extranjeros que aspiren a ponerse en contacto con nombres y figuras de la filosofía española, y muy particularmente con la filosofía actual. Alain Guy ha hecho lo que escritores españoles no han sabido, no han querido o no han podido hacer, siendo como era una labor de elemental necesidad para la divulgación de una tarea del espíritu y de sus cultivadores de España.

Adolfo Muñoz Alonso

# BIBLIOGRAFÍA

MITTERER, Albert, *Die Entwicklungslehre Augustins. Im Verglcich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Wien (Verlag HERDER), 1956, 348 págs., S. 135.

El Profesor Alberto Mitterer nos da en este volumen, editado por la Editorial Herder, de Viena, el tratado más científico y completo acerca del pensamiento de S. Agustín sobre la evolución del mundo. El autor conoce bien la literatura copiosa sobre las razones seminales, *rationes seminales*, de S. Agustín, pero aventaja a los que le han precedido por una visión más amplia, más orgánica del pensamiento agustiniano. También una base más rica de documentación textual apoya su exposición, y la comparación de las ideas de S. Agustín con la cosmología de Sto. Tomás y la de nuestro tiempo le añade nuevo mérito.

Mitterer viene escoltado con una importante serie de estudios sobre la cosmología de Sto. Tomás, y aun al tema del libro actual dedicó hace tiempo un estudio en *Wissenschat und Weltbild*, 7 (1954), 401-416: *Augustins Entwicklungslehre nach ihm, Thomas und heute;* y otro sobre S. Agustín filósofo de la naturaleza: *Der Hl. Augustinus als Naturphilosoph*, en *Bibel und Liturgie*, 21 (1953-54) (1.8.-1.9), 305-309.

Vienen, pues, aquí en el nuevo libro a remansarse y clarificarse ideas que han ido madurando con larga meditación. El tema es el del desarrollo en el universo agustiniano, y su comparación con la doctrina tomista y la de la moderna filosofía natural.

Contra no pocos intérpretes, que han pretendido negar o mermar el valor de la causalidad secundaria en la concepción agustiniana, con ventajas para el tomismo, que le dió tan vigoroso realce, el estudio de Mitterer muestra la importancia de la cooperación de las criaturas en el proceso de la formación del mundo. Porque en última instancia, la teoría de las *razones seminales* es la formulación agustiniana de la doctrina de la causalidad secundaria, que excluye todo ocasionalismo, y hace participantes a los seres creados de verdadera acción causal, subordinada a la de Dios.

Se trata, pues, de un estudio que nos da la imagen del mundo según San Agustín, y de camino viene a ser una refutación de los que han interpretado las palabras de los *Soliloquios: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*, restringiendo excesivamente su amplitud, como si para S. Agustín no tuvieran ningún interés especulativo los problemas que se refieren a la concepción del mundo, su estructura íntima, su proceso de formación y desarrollo y de su fin.

Aun como pensador católico, creyente en el dogma de la creación, a San Agustín se le iban los ojos, llenos de ansiedad, sobre el problema de los orígenes y de la cosmología del mundo, tal como fué descrita por Moisés en el Génesis. Por eso los comentarios al primer libro del Pentateuco nos ayudan a comprender las ideas agustinianas sobre el mundo.

Así, Mitterer en torno al tema central de las razones seminales agrupa toda la problemática de la cosmología del Santo. La creación simultánea de todas las cosas al principio por un acto de soberano dominio y poder omnipotente de Dios, el estado del mundo en materia informe, la diferencia entre el mundo primitivo y el posterior, el proceso de diferenciación mediante fuerzas causales insertas en la misma naturaleza, o mediante una *potentia per Verbum Dei tanquam seminaliter indita mundo*, la existencia de un *cursus rerum naturalis*, un curso natural de las cosas, sometido a leyes regulares, que determinan el ámbito y los límites de la actividad de los seres lo mismo en el mundo corporal que en el espiritual; la idea del desarrollo, que implica la del ser, el tiempo, la mudanza, y la de proceso al través del ternario *exortus, excursus, finis;* la importancia de la causalidad ejemplar en formación de las cosas, el doble centro o asiento de las razones seminales, que están en Dios, como en su primera y originaria causa, pero también el seno de la naturaleza creada, *rebus creatis inditae atque concreatae*, y como consecuencia, la doble causalidad, la divina y la secundaria; las dos imágenes, tan caras a S. Agustín, para representar la causalidad secundaria y su parte en el proceso del mundo, *la de la agricultura y la de la medicina:* la existencia de fuerzas secretas en lo profundo de las cosas creadas, *in secreto naturae sinu abdita continentur*, y el valor de las circunstancias o de la *opportunitas* para que se despliegue su *vis seminalis o causalis;* el aspecto profundamente racional del mundo y de todos sus procesos,

en que imperan el número, el peso y la medida: la presencia de los números, no sólo en el ser, sino también en el movimiento de las cosas: el ternario *Elementation, Organization y Numeration*, que aparece en la estructura de los seres: el origen de la vida y la aparición de las diversas especies de vegetales y animales, según diversas razones seminales; el origen y proceso del género humano, formado seminalmente en el primer hombre, la relación del cuerpo y alma, la parte que tienen los Angeles en el movimiento universal como agentes causales al servicio de la creación y de su desarrollo, la voluntad de Dios como *suma et prima causa omnium corporalium specierum atque motionum*: he aquí un vasto repertorio de temas que se enlazan con el argumento principal de este libro de Mitterer.

Al comparar las doctrinas agustiniana y tomista, el autor prueba que Santo Tomás aristotelizó la teoría de las razones seminales, privándola de su originalidad.

Finalmente, en la última dedica un capítulo al valor actual de la doctrina de S. Agustín: *Augustins Gedanken heute*. Y formula así su conclusión: «Más que a los resultados concretos, se ha de atender a los pensamientos fundamentales abstractos de S. Agustín, los cuales se relacionan con la actual doctrina de la evolución». Ciertamente, no todo lo que pensó S. Agustín tiene un valor imperecedero. En muchos puntos su cultura lleva el cuño de la antigüedad. Pero se pueden también extraer de ella verdades que nos ayudan a comprender los problemas actuales. La teoría de S. Agustín, limitada particularmente al origen y proceso del mundo orgánico, se presta a una generalización. Además, la doble causalidad divina y creada, a que da tanto relieve, la diferencia entre ambas, la causalidad creadora, conservadora, motriz, en el mundo primitivo, la acción de Dios en el mundo posterior (Urwelt, Nachwelt), los conceptos de ley, ley natural y ley eterna, el desarrollo considerado como ley, ley natural y eterna, el proceso de la cultura sometida también a las mismas leyes, son verdades fundamentales que tienen su valor para la problemática actual de la concepción del mundo. Concluyendo, pues, A. Mitterer tiene el mérito y la originalidad de habernos dado la exposición de una imagen científico-natural del mundo agustiniano.

VICTORINO CAPÁNAGA

BOLGIANI, Franco, *Intorno al più antico Codice delle «Confessioni» di S. Agostino*, Torino (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. VI, fasc. 2), 1954, 52 págs.

En 1950 aparecía una obra de Courcelle sobre las *Confesiones* de S. Agustín que iba a mover una interesante polémica en torno al problema de la conversión de S. Agustín. Mejor, en torno a la descripción que de la conversión nos ha dejado S. Agustín. La obra de Bolgiani se debe también al libro de Courcelle, si bien no pretende ni mucho menos afrontar la historia del texto de las *Confesiones*. Se limita a reexaminar, desde un punto de vista crítico, la narración que en el libro VII nos ha dejado Agustín de la propia conversión, y, en especial, de la crisis final que dió solución a tal conversión.

Una de las razones de Courcelle para su nueva teoría sobre la escena del jardín de Milán es la lección que trae el códice Sessoriano: «*de diuina domo*», en vez de «*de uicina domo*», que traen todos los demás. Dicho códice Sessoriano de Santa Cruz de Jerusalem (en la actualidad se encuentra en la Biblioteca Naz. Vittorio Emanuele de Roma, 2099 = S) es el más antiguo de cuantos se conocen, y ha sido fechado por los autores en el siglo VI-VII, o VII-VIII, si bien ahora se fecha ordinariamente como de finales del VI. Se trata de un Códice muy conocido, ya por ser el único códice precarolino como por su contenido. La crítica ha reconocido su valor e importancia en el campo de la paleografía, de la filología y de la historia. En cuanto al texto de las *Confesiones*, la fortuna del Sessoriano comienza con la edición de Pius Knöll (en el CSEL 33, Wien, 1896), que, fiel a los criterios de la Academia de Viena, siguió con fidelidad casi diplomática tal manuscrito.

A partir de la edición de P. Knöll surgió una viva polémica sobre el valor de las variantes del Sessoriano, y la crítica se inclinó casi unánime hacia el valor de los otros códices, abandonando las lecciones del S. El autor examina a la luz de la filología y de la crítica textual los fenómenos de origen gráfico,

como son los cambios de letras entre sí, errores de lectura. El copista del S se manifiesta como experto calígrafo, pero no buen gramático. La ortografía revela muchas formas sacadas del lenguaje corriente, que indican pocas características. Contiene varias sustituciones de una palabra por otra de significación o valor muy afines; cambios o deformaciones y omisiones ligeras. Encontramos varios casos de «diptografías» y «haplografías»: en omisiones de palabras breves, o palabras idénticas o semejante repetidas en el texto y eliminadas por el copista, omisiones debidas a saltos ocasionados por el cambio de letras iniciales o finales entre sí, o de ambas a un tiempo. (Ya hemos indicado que es el único códice que trae la lección «de diuina domo» por «de uicina domo», cambio de fácil explicación por los cambios de *ui* en *di* que se encuentran, y también por poderse considerar a ambas glosas o explicación la una de la otra.)

El autor saca la conclusión de que el texto contenido en el Sessoriano ha sufrido con frecuencia ciertas típicas deformaciones, imputables sobre todo a la actitud característica del copista. El texto de las *Confesiones*, derivado de otro manuscrito, ni mejor ni peor que muchos otros, suficientemente corregido y, si se quiere, ya viciado tal vez por omisiones y saltos breves debidos al «homoiotéleuton», se encuentra en el S dañado en gran proporción por toda una serie de errores de tipos variados imputables al copista (p. 38).

El códice Sessoriano, dentro de la «familia de los códices», parece representar por sí solo la primera familia no contaminada, y, por ende, no ha podido proliferar. El pretendido parentesco del *Cod. Vindobonensis lat.* 712, del s. XI, ha sido descartado por Dom Capelle, y Skutella lo ha declarado *«merum apographum Sessoriani»*.

El estudio de Bolgiani es sumamente interesante para analizar el problema de la historia de la tradición manuscrita de las *Confesiones*, problema que el autor no ha querido desvalorizar, ni mucho menos considerar con preventiva desconfianza o escepticismo. Indudablemente que la historia del texto de las *Confesiones* representaría un verdadero adelanto y valiosa contribución al estudio de la suerte de la obra y, en general, del pensamiento agustiniano. Animamos desde aquí al autor a dedicarse a esta noble tarea hasta que pueda ser una completa realidad la historia del texto de las *Confesiones*.

Fr. José Oroz

SCIACCA, M. F., *Saint Augustin et le Neoplatonisme: La possibilité d'une philosophie crétienne*. Louvain (Editions Nauwelaerts), 1956, 70 págs.

M. F. Sciacca, con motivo del Centenario de S. Agustín en 1954, pronunció, como titular de la Cátedra del Cardenal Mercier de la Universidad católica de Lovaina, cinco lecciones, que ahora, en muy elegante edición, publica la misma Universidad. Ellas versaron sobre uno de los temas de máximo interés para conocer el agustinismo: las relaciones de S. Agustín con el neoplatonismo. Las lecciones, desarrolladas por Sciacca, llevan el sello de la claridad, de la riqueza de ideas, del sabor moderno en la exposición que caracterizan las producciones del filósofo italiano. Según él, se puede hablar de un neoplatonismo cristiano, del que S. Agustín es gran maestro, pues él cristianizó el platonismo, y no viceversa, platonizó o neoplatonizó el cristianismo. Es decir, S. Agustín transmitió a la posteridad cristiana el platonismo eterno: la interioridad, el carácter suprasensible de la verdad, la realidad objetiva de la misma, las aspiraciones incoercibles del espíritu humano hacia su investigación y conquista. Estos temas, de la más noble filosofía de la antigüedad, se enriquecieron y transfloraron en S. Agustín con una sublimación lírica y pasional, cuyo ardor todavía nos contagia.

En las cinco lecciones se esclarecen cinco temas de interés: el primer contacto de S. Agustín con los neoplatónicos, la crítica del escepticismo que halló en su filosofía, la doctrina de la sensación y del compuesto humano, la dialéctica de la naturaleza humana y la posibilidad de una filosofía cristiana. La lección de más amplio y original desarrollo es la que se refiere a la doctrina de la sensación y del compuesto, en que Sciacca nos da una vigorosa síntesis de antropología agustiniana, rectificando las exageraciones de algunos expositores del pensamiento del Santo, el cual no fué un receptor pasivo de la doc-

trina platónica o neoplatónica, sino se adhirió críticamente a ella, adaptándola a los nuevos postulados del espiritualismo cristiano. Eliminó radicalmente los principios que se oponían a la unidad sustancial del cuerpo y alma y los unió con un vínculo natural, coincidiendo con la concepción esencial que el Cristianismo formuló sobre todo por obra de Sto. Tomás de Aquino. El alma no es una sustancia completa y autárquica, al que se añade, como elemento extraño, el cuerpo. Fué creada para ser unida al cuerpo, siendo su principio de unidad y de vida, y formando ambos al hombre completo, al *totus homo*, de que habla S. Agustín.

No hay, según S. Agustín, cuerpo y alma, sino *mi* cuerpo, vivificado por el alma, y *mi* alma enteramente presente en el cuerpo, en todo mi cuerpo y en todas las acciones humanas: en el sentir, en el pensar y en el querer. Energía vital, energía sensitiva, energía inteligente, todo lo penetra con su dinamismo. Por esto, hasta la misma corporeidad es una forma de espiritualización: *la corporeité est une forme de spiritualisation.*

A esta luz deben entenderse algunas fórmulas ambiguas y deficientes de la antropología de S. Agustín, sobre todo en los primeros escritos, a las que han dado excesiva y unilateral importancia algunos comentadores.

La doctrina de la creación, que hace a Dios el autor de toda la naturaleza, comprendida la materia, implica en la mente de S. Agustín consecuencias opuestas al dualismo maniqueo y platónico.

A este propósito, Sciacca repasa los textos y definiciones de sabor platónico y los ajusta a las exigencias del verdadero agustinismo. No interpreta a San Agustín a la luz de Platón, como hacen muchos, sino a la luz del mismo San Agustín; es decir, ilustra los pasajes ambiguos con pasajes más claros y que responden mejor a la evolución progresiva del pensamiento del Santo.

Así la antropología agustiniana adquiere más cohesión y verdad.

Con esto Sciacca sienta la base para una dialéctica sana y realista de la naturaleza humana, a la que dedica también su atención en estas lecciones.

Dialéctica toda animada por la aspiración a lo absoluto, que halla su mejor fórmula al principio de las Confesiones: *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.* Los máximos problemas de la antropología agustiniana convergen en la aclaración del enigma de la inquietud espiritual del hombre, capaz de conocer la verdad y la felicidad absoluta, e incapaz al mismo tiempo de lograrla por medios propios en la esfera del mundo finito. Esta capacidad e incapacidad dan infinita variedad de expresiones al dinamismo humano, cuyo centro es siempre la *vita beata*, es decir, la búsqueda y posesión de la *Veritas in qua cernitur et tenetur summum bonum.*

En el fondo de esta inquietud subyace la que llama Sciacca «la atraction theistique», la atracción divina, principio y razón suficiente de las más nobles tensiones y movimientos del espíritu. Por eso la dialéctica de la naturaleza humana es profundamente religiosa, porque está orientada hacia Dios y su posesión eterna.

«Así S. Agustín ha descubierto el verdadero concepto de conciencia, legando una verdad preciosa a toda la filosofía posterior.»

El vértice más alto de la conciencia y de la vida religiosa se logra al ponerse el hombre en contacto vivo y personal con la misteriosa presencia que dentro de sí lleva. El espíritu se dilata y enriquece inmensamente con esa experiencia, que hizo saltar de júbilo a S. Agustín. El hombre halla dentro de sí mismo el puente que une las dos riberas de lo finito e infinito, de lo temporal y eterno. Y su dialéctica se mueve en la anchura y elevación que se comprende entre ambos extremos.

Estas y otras ideas expone Sciacca en sus lecciones sobre S. Agustín y el Neoplatonismo, con la firmeza y el calor humano que comunica a todos sus libros.

VICTORINO CAPÁNAGA

VANDENBERGHE, B., *Saint Augustin et le sens du péché* (Collection ETUDES RELIGIEUSES), Bruxelles, Office general du livre, 1954, 60 págs.

Pío XII con su alto magisterio ha denunciado uno de los hechos más lamentables de nuestros días: «El mayor pecado del mundo de hoy es que los hombres han comenzado a perder el sentimiento del pecado».

Sin duda, este hecho ha movido al autor de este opúsculo a buscar en San Agustín la luz y la fuerza para despertar y mantener vivo el sentimiento del pecado. Porque S. Agustín es el gran teólogo, metafísico y psicólogo del pecado y uno de los que han llorado con más amargura sus trágicas consecuencias para la humanidad.

Hoy se nota un empeño particular en fundar la vida sobre un optimismo ingenuo y superficial, sobre la alegría del vivir, haciéndola brotar de los puros manantiales humanos, mientras, por otra parte, muchos pensadores incurren en el extremo contrario, retornando al fatalismo maniqueo, y considerando el mal, como sustancialmente incorporado a la naturaleza humana, sin posible remedio de salvación. Es decir, pelagianos y maniqueos vuelven a pasearse por nuestras ciudades, descristianizando la vida. Ambos grupos son hostiles al pecado en el sentido cristiano y viril de la palabra y desfiguran su naturaleza de ofensa a la más alta majestad a que debe servir la criatura racional. En la concepción clásica del Cristianismo, el hombre está inserto en un triple orden: el *orden íntimo de la razón,* donde resuena la voz de la justicia: el *orden externo,* a que espiritual o temporalmente debe someterse, y el *orden general* de la divina Providencia que gobierna el mundo. Este triple orden es violado por el pecador, que obra contra el orden de la razón, y contra las leyes humanas y divinas.

Las nuevas concepciones han desligado al hombre de este triple orden y lo han hecho independiente para que siga la ley de su propia autonomía. Y así el pecado ha perdido toda su razón de ser. Hasta pensadores de la Iglesia, dejándose llevar del espíritu del tiempo, han querido desfigurar su naturaleza y gravedad, considerándolo como un acto defectuoso, pero que no toca al ser divino, que es invulnerable.

En este ambiente, volver a la meditación de la doctrina agustiniana sobre el pecado y el arrepentimiento es singularmente provechoso para todos.

De aquí la actualidad del libro de Vanderberghe sobre el sentimiento del pecado en S. Agustín, este explorador incansable del mal en sus orígenes, en su proceso y en sus remedios. El autor le llama *el defensor del pecado,* porque las herejías de su tiempo le obligaron a ello. Contra los maniqueos, que hicieron del mal una sustancia eterna, originada de un principio metafísico eterno y natural, él defendió la accidentalidad del pecado y la responsabilidad moral del ser libre que lo introdujo, rebelándose contra Dios.

Contra los donatistas que defendían una Iglesia de Santos, inmaculada y pura, proclamó la necesidad del pecado, o la mezcla de justos y pecadores —*Ecclesia permixta*— que es la Católica. Y contra los pelagianos, que negaban el pecado original y la caída primitiva, dando al libre albedrío vigor para hacer toda clase de obras buenas y virtudes, defendió la corrupción profunda del hombre y la necesidad del socorro divino para bien obrar.

Así, en este opúsculo se vuelve a la noción cristiana del pecado y la necesidad del arrepentimiento para salvarse. La doctrina agustiniana del pecado, aunque tildada por algunos de pesimista, en su entraña es optimista, porque del sentimiento de la miseria del pecado, S. Agustín con su ejemplo y su doctrina hace brotar la confianza del perdón y de la misericordia divina. De la miseria del hombre está llena la tierra, dice el Santo; y de la misericordia de Dios está llena la tierra. Así, S. Agustín humilla y levanta al hombre, sosteniéndole en un sano equilibrio, que lo ampara al mismo tiempo de la presunción y desesperación.

VICTORINO CAPÁNAGA

GALATI, Licinio. *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino,* Roma (Edizioni Paoline), 1956, 172 págs.

El que tiene un poco de familiaridad con los escritos de San Agustín se percata bien pronto de la significación que en ellos tiene Cristo como Camino. Y es porque San Agustín sintió profunda y dolorosamente el extravío espiritual. Probó muchos caminos y rodeos, sin hallar lo que buscaba hasta que dió en el verdadero, que es Cristo. Él mismo nos describe su conversión como la historia y la aventura de hallar un camino. De aquí el acierto de L. Galati al centrar la experiencia agustiniana en este concepto básico, que resume la doctrina católica acerca del Verbo de Dios hecho hombre, es decir, camino de los viadores huma-

nos. Se trata, pues, aquí de un tema biográfico en el más alto sentido de la palabra, pero a la vez de un tema filosófico, teológico y espiritual, rico de aquella fuerza convergente que San Agustín sabe comunicar a todas sus experiencias e ideas. Los tres grandes problemas de su vida, que son los problemas eternos del hombre, es decir, el problema de la verdad o de la patria, el problema de camino para ir a ella y el problema de la fuerza o de la acción, los resolvió de una vez para siempre al hallar a Cristo. Cristo, verdad, camino y vida, fué el gran descubrimiento de San Agustín.

Por eso el autor expone sistemáticamente con un orden lúcido el descubrimiento del camino, hecho por San Agustín después de su vagabundeo, *vagabundus animo*, que es también el extravío del espíritu humano, el cual tiene dos manifestaciones posibles: el materialismo y el idealismo. La grande masa de los hombres se pierde en el materialismo de la vida: los cultivadores de la inteligencia o de la vida del espíritu se pierden en los laberintos, llenos de cepos, del mismo espíritu. Por eso San Agustín objetiva y universaliza su experiencia. Los hombres se pierden donde se perdió él: hallan la salvación donde él se salvó, en la *via sine muscipulis*, que es el Verbo hecho carne.

La solución o la salvación no es ya aquel Verbo eterno que vislumbró con el esfuerzo especulativo que le dió la más admirable filosofía de la antigüedad clásica, sino el Verbo histórico, es decir, el Dios hecho humilde, que pisó los caminos y lodos terrenos y se asoció a la errante caravana de los viadores humanos.

Por eso hay que humillarse para entrar en este camino de la salvación, donde pueden salvarse los filósofos y los ignorantes, porque la vía cristiana es andadera para todos, a pesar de su estrechez. Con este motivo, San Agustín formula la espiritualidad del viador cristiano, que va movido por la fe, esperanza y caridad, porque a Dios no se va con los pies del cuerpo, sino con los afectos del alma. A pesar de la seguridad del Camino, San Agustín no cesa de inculcar un fuerte sentimiento de inseguridad, porque las insidias y los peligros no se acaban, aun entrando en él: «Vamos seguros por el camino de Cristo, pero debemos temer las asechanzas de los enemigos apostados en sus orillas». Esta mezcla de seguridad e inseguridad, de certidumbre y riesgo definen la vida cristiana.

El autor se esfuerza también para dar un contenido concreto al concepto de Cristo, nuestro camino, en quien confluyen todas las vías del Señor, que en última instancia se reducen a la verdad, la misericordia, ley, gracia y redención.

En este concepto, el Hombre-Dios alcanza su máxima importancia: *Homo Christus via tua*. La Humanidad de Cristo, contra lo que se ha dicho alguna vez, se interioriza profundamente en la espiritualidad agustiniana. Así la Encarnación y mediación del Hijo de Dios se entrañan en el concepto del Camino. Según la enérgica expresión del Santo, el Verbo de Dios, *substernere seipsum nobis voluit*, quiso como abatirse y ponerse bajo nuestros pies, hacerse calzada nuestra, para que por ella subiésemos al cielo.

Con el misterio de la encarnación se enlazan la obra moral de Cristo, su magisterio y particularmente su humildad, que es la disciplina de la vida cristiana.

Todos estos argumentos están expuestos en el libro de L. Galati con muy copiosa doctrina, tomada de San Agustín.

Este libro, pues, pertenece al género de la teología y espiritualidad vivida, que encaja perfectamente en la mente y el espíritu agustiniano.

Su lectura es muy provechosa para conocer la vida y el pensamiento religioso de San Agustín.

V. Capánaga

WOHL, Luis de, *Corazón inquieto* (novela), S. Sebastián (Ediciones Dinor), 1956, 314 páginas.

Luis de Wohl está consiguiendo merecidos triunfos con un género literario poco cultivado hasta ahora: las biografías noveladas de los Santos. La de Santo Tomás de Aquino, que lleva por título *Refulgencia serena*, cuya composición le fué sugerida por Pío XII, ha sido premiada por la Asociación de Escritores Americanos de Autores Católicos Contemporáneos.

Wohl ha sentido también la atracción de S. Agustín, con ser, sin duda, uno de los Santos más difíciles para una novela por la riqueza y elevación de temas humanos y divinos que continuamente en él se entrecruzan. Pero ha logrado

satisfactoriamente su ambición. El autor emplea constantemente dos procedimientos: la asimilación y creación. Llamo asimilación el aprovechamiento meticuloso del material histórico o biográfico, que pertenece a cada héroe. Así, las *Confesiones* sirven de segura base para el *Corazón inquicto*. Luis de Wohl no ha cedido a la tentación en que han sucumbido algunos biógrafos de San Agustín, de darnos sobre todo un libertino, que no responde exactamente a la verdad histórica. Con exageraciones, con pinturas crudas, con invenciones propias, han desfigurado el carácter del Santo.

El autor de *Corazón inquieto*, a pesar de escribir una novela, no recarga las tintas para pintar los desvaríos del joven africano, sino lo presenta en el marco histórico de las *Confesiones*. Su fantasía obedece a un freno que gobierna la historia. Mas, por otra parte, como novelista, L. de Wohl crea el ambiente histórico, las situaciones particulares, el diálogo vivo, los personajes que intervienen en la novela, las imágenes con que penetra y esclarece la vida de cuantos se mueven en torno al héroe. Y también aquí se le ve un propósito de iluminarlo todo con los datos de la historia. Comienza con la descripción de un juego de muchachos, que se injurian y se motejan a causa de las trampas. En ocho libros sigue cronológicamente la vida del héroe, presentándonos en el último la catástrofe de la invasión de África por los bárbaros y la muerte del gran Obispo de Hipona.

Como en S. Agustín se enlazan lo particular y lo universal, por haber sido él actor de grandes acontecimientos históricos, la novela ofrece particular interés humano. Su lectura deja en el alma hondas resonancias, porque el autor nos hace asistir al gran conflicto de dos culturas, es decir, a la dialéctica de la historia de las dos ciudades agustinianas, que atraviesan por el mundo, revelando las potencias del bien y del mal.

En la página 237 hay sin duda un lapsus, al decir que «el gran Ambrosio escribió la vida de S. Antonio». Donde se dice Ambrosio debiera ponerse Atanasio de Alejandría, que fué el biógrafo del gran monje de Egipto.

La edición, de Dinor, y la versión, de M. Galligo, son dignas de aplauso.

VICTORINO CAPÁNAGA

LAIS, Hermann, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*. Wien (HERDER, SEELSORGER VERLAG), 1956, 229 págs.

La intención de este libro del Dr. Lais, Profesor de Teología Dogmática y de Apologética en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Dillingen a. D., es relacionar la apologética tradicional con la mentalidad del hombre actual y preparar la solución de las dificultades que de tan diversos campos han surgido contra la fe. No es una apologética al estilo de las clásicas de Hettinger, de Weiss o de Schanz, sino mucho más breve y sintética; ni aspira a exponer los argumentos tradicionales o pruebas preambulares de la fe, sino más bien presentar la situación actual de las ciencias en relación con lo que han creído y creen los cristianos. Después de una ojeada general a la situación de la apologética, como ciencia, estudia los problemas particulares o, si se quiere, las corrientes espirituales de nuestra época, que pueden centrarse en tres imágenes que constituyen todo el panorama de la cultura: la imagen del mundo, la imagen del hombre y la imagen de Dios.

¿Pueden los cristianos de hoy seguir adheridos a la imagen del mundo, del hombre y de Dios que nos ofrece la fe tradicional? ¿O hay que rectificarlas por exigencias de la cultura moderna? Los defensores de la fe o apologistas tienen que batirse con las objeciones que cada siglo presenta contra la fe.

El creyente conoce el valor relativo de las herejías, pero por amor a las almas tiene que luchar con ellas para hacerlas más inofensivas.

Los grandes enemigos de la fe de hoy se llaman materialismo histórico, naturalismo, antropologismo existencialista, racionalismo bíblico, protestantismo.

Las ciencias naturales siguen haciendo sus disparos contra las creencias de la fe y de la Biblia.

*La demostración religiosa, la demostración cristiana, la demostración católica*, que son las tres partes orgánicas de la apologética, reciben sus embestidas de todos los flancos de la cultura moderna. El materialismo dialéctico con su mo-

mismo o única forma de realidad, sometida al proceso evolutivo, cuya ley interna es la lucha de los contrarios, pregona la irreligión universal.

La física, la química, la biología, la psicología y parapsicología, la medicina, la antropología con las cuestiones del origen del hombre, la historia de las religiones, presentan dificultades o aspectos nuevos de los problemas religiosos que el buen apologista debe conocer.

La historia del Cristianismo continuamente recibe nuevas luces, lo mismo que la Biblia.

El Dr. Laís particularmente se detiene en exponer el racionalismo bíblico de R. Bultmann, para quien la interpretación tradicional del mensaje bíblico es incompatible con la nueva imagen del mundo y del hombre que presenta la cultura moderna. El mundo y el más allá, la creación, el origen y evolución de la vida, el origen del hombre, la autenticidad de los libros santos, su inspiración, su interpretación de los fenómenos naturales, suscitan nuevos problemas difíciles, que el defensor de la fe tradicional ha de conocer y resolver.

De esta breve síntesis puede colegirse el valor actual de este manual apologético del Dr. Laís, que mira de frente toda la problemática actual, obligando al apologista católico a huir las armas de combate contra los enemigos de nuestra fe.

La obra, tipográficamente considerada, continúa la tradición, el buen gusto, la sensibilidad moderna, que caracterizan a la Editorial Herder, tan benemérita de la cultura católica de nuestro tiempo.

VICTORINO CAPÁNAGA

MARITAIN, Jacques, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. París (ALSATIA), 1956.

El título de la presente obra, vertida al español, y la fecha de edición presente señalan claramente que se trata de una nueva edición; concretamente, de la segunda. Para los lectores que conozcan la primera, advertiremos que en esta segunda, de la que damos cuenta, se añaden dos nuevos capítulos, perfectamente enlazados con los capítulos originales, hasta el punto de que pueden ser considerados como obligados en un más amplio desarrollo temático.

El título de la obra puede inducir a equivocación, aunque está redactado en clara intención. No se trata de unos estudios sobre el espíritu en su condición carnal, sino de cuatro ensayos que guardan relación con el hombre precisamente cuando se le considera en esa dimensión, que es la peculiar. En el primer capítulo estudia Maritain el freudismo y el psicoanálisis. Es un intento de depuración temática y metodológica, con un claro deslinde entre filosofía freudiana y psicología freudiana. Esta distinción, netamente expresada, le permite a Maritain el enjuiciar negativamente el alcance y las pretensiones freudianas o de sus epígonos.

El capítulo segundo está destinado al estudio del signo y símbolo. Es a este capítulo segundo al que Maritain ha añadido un precioso complemento sobre «el lenguaje y la teoría del signo». Se trata en realidad de unas aclaraciones sobre el lenguaje relacionadas con la teoría del signo elaborada con anterioridad. Es una serie de consideraciones bien pensadas, en la que se encuentran formaciones esclarecedoras. Parte del hecho de que la idea es vivida como tal antes de nacer como idea; es ejercitada, podríamos decir, antes de ser conscientemente conocida o reconocida. En este proceso, el lenguaje de signos sensibles se hace necesario y preciso. Las aplicaciones de este principio a quienes no pueden usar del lenguaje merecen una consideración, que es insinuada por Maritain con trazos sugestivos.

Quizá sea el capítulo cuarto el más interesante a nuestro propósito, por intentarse en él una especie de resumen integrador de las relaciones internas entre Ciencia y Filosofía. El autor ha añadido en esta edición que comentamos unas páginas sobre la Filosofía y la unidad de las ciencias. El recurso legítimo y obligado a la «unidad de orden» permite resolver el problema, ya que la Filosofía es un saber «su ordonné aux sciences». Maritain presenta un ligero bosquejo histórico del problema, atendiendo a las situaciones intelectuales de cada época. Otras páginas —nuevas para esta edición— son las dedicadas a intuición y conceptualización, teniendo como diana la intuición bergsoniana de la duración.

En resumen, una actualización de la obra de Maritain, ya conocida también por los lectores españoles, que esclarece y amplía el contenido anterior, y que será necesario tener en cuenta para una toma de posición respecto del filósofo tomista francés.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

RIVA, Clemente, *Il problema dell'origine dell'anima intellettiva secondo Rosmini*, Domodossola-Milano (SODALITAS), 1956, 200 págs.

Esta obra del Profesor Clemente Riva forma parte de la Colección de Estudios Rosminianos, que ha servido para dar a conocer de manera sistemática, erudita y penetrante el pensamiento de Antonio Rosmini. Se trata con la Colección de arrumbar tópicos o generalidades para centrar en los problemas particulares y concretos y descubrir la gracia de perdurabilidad, influjo y actualidad que quepa atribuir a la filosofía del fundador del Instituto de la Caridad.

El tema que se ha propuesto desarrollar Clemente Riva es de suma importancia en la enciclopedia filosófica. Por otra parte, la cuestión anda en pluma de autorizados filósofos, y Rosmini se ha enfrentado con el tema resueltamente. Riva no desconoce que no es el primero en atender este aspecto del pensamiento rosminiano, pero han sido precisamente los estudios anteriores los que le han movido, en buena parte, a tomar el tema en toda su amplitud y rigor y a centrar la cuestión. El libro, pues, presenta dos facetas: una, la de enfocar e iluminar críticamente el pensamiento de Rosmini sobre la cuestión; otra, la de esclarecer el tema desde un ángulo de visión rosminiano. De esta forma el trabajo de Clemente Riva alcanza un doble valor, el histórico y el especulativo. Es una seria contribución al estudio de Rosmini y a la temática psicológica.

El autor nos avisa de que el estudio está mantenido desde un esfuerzo integral no sólo del tema, sino también del pensamiento de Rosmini. A este propósito, debemos apresurarnos a advertir al lector, con conocimiento de causa, que pocos como Dono Riva ofrecen mayores garantías de objetividad, serenidad de juicio, conocimiento del tema y discernimiento crítico.

El libro comienza con una bibliografía de las fuentes (obras de Rosmini atendidas) y de las obras o estudios que se han ocupado del tema. Sigue después una primera parte, en la que el autor estudia el estado de la cuestión en el ámbito histórico. En lo que respecta a la Patrística, centra las páginas en San Agustín, como era previsible, no solo por la altura agustiniana al tratar del problema y la preocupación confesada del Santo de Hipona, sino porque Rosmini goza de los beneficios de la inspiración agustiniana. En la época de la Escolástica medieval, el centro es Santo Tomás de Aquino. Para completar la visión, Clemente Riva ensaya en unas páginas un recorrido por el pensamiento moderno y contemporáneo, fijando después la doctrina católica en la Sagrada Escritura y en el Magisterio de la Iglesia. En ésta no sólo atiende a las definiciones dogmáticas de rigor conciliar, sino a las condenaciones de posturas y esclarecimiento en Encíclicas, la última de las cuales es la «Humani Generis».

En la segunda parte se expone la doctrina y el pensamiento de Rosmini. El autor se adelanta a señalar que el número de textos sobre el problema no acrecienta de suyo la luz, sino que la claridad viene dada por la irradiación del núcleo central de pensamiento. Desde este núcleo se advierte la importancia que para Rosmini tiene la Psicología. Más aún, Dono Riva ha creído necesario el exponer la línea noético-psicológica para desde ella y en ella interpretar a derechas la profundidad del desarrollo rosminiano de la creación del alma intelectiva. En resumen, podríamos decir a este respecto que la doctrina de Rosmini es la clásica en la filosofía católica —y me atrevería a decir, sin más, en la escolástica—, pero ahondada por la ofensiva de los sistemas que él conoció y tuvo en cuenta, y por la que el propio pensamiento rosminiano ha sufrido después. Clemente Riva reduce las ofensivas al panteísmo, al tradicionalismo y al transformismo (como posturas de contradicción), y la citación de aquellos autores que se han esforzado por calar en la interpretación de Rosmini. Rosmini ha defendido un auténtico y riguroso creacionismo, y las dudas sobre el tema provienen de atenerse a la letra de algunas expresiones de Rosmini, con desconocimiento del foco de luz del sistema.

El libro se cierra con una tercera parte, en la que se ensaya con acierto y

serenidad una valoración crítica, y clarifica el contacto de las expresiones de Rosmini con las del Magisterio de la Iglesia, particularmente en el Concilio de Viena.

Concluyamos que se trata de un libro en el que, al través de una interpretación del pensamiento de Rosmini, queda iluminado el problema con una luz que le ahonda y le esclarece.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

ROSMINI, Antonio, *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*. Firenze (G. C. SANSONI), 1957, 2 vols.

Constituyen estos dos gruesos volúmenes las Actas del Congreso Internacional de Filosofía «Antonio Rosmini», que se celebró con toda solemnidad en Stresa del 20 al 26 de julio de 1955 y que se clausuró en Rovereto, ciudad natal del gran pensador. Los edita Sansoni y están preparados, ordenados y cuidados por el Profesor M. F. Sciacca, y publicados bajo los auspicios del Comitato Nazionale per le Onoranze Centenarie.

El orden de inserción de las Ponencias, Comunicaciones, Intervenciones y Discusiones es el lógico. Primeramente se insertan los actos y palabras de la sesión inaugural, con las intervenciones. En una primera parte se transcriben las Relaciones fundamentales, siguiendo las discusiones que levantaron. En una segunda parte se leen las Comunicaciones y eventuales Discusiones. Por último, vienen las intervenciones de la jornada de clausura y la recensión del acto en Rovereto. Un índice general y otro de autores cierra la obra, que lleva paginación ininterrumpida para los dos volúmenes, en un total de mil doscientas cincuenta y cuatro páginas.

Ya comprenderá el lector que no podemos ni intentar siquiera un resumen de todos y cada uno de los trabajos. Baste decir a este respecto que Antonio Rosmini aparece en toda su grandeza, dentro de un marco de crítica constructiva, en el ambiente de su tiempo, sin someterlo a un sectarismo de escuela cerrada, y poniendo de relieve lo que en él puede aprenderse no sólo en la doctrina, sino también en el espíritu. No se trataba en el Congreso —como señaló y repite Sciacca— ni de hacer la apología de Rosmini, ni de «imponer» una filosofía. Se trató —y se consiguió— de esclarecer algunos aspectos fundamentales de la filosofía de Rosmini para medir su inserción en la historia de la filosofía y señalar su alcance. La variedad de nombres y el significado de las tomas de posición son significativos por sí mismos.

En las Ponencias fundamentales intervinieron como Relatores Ugo Spirito con «Las interpretaciones idealísticas sobre Rosmini»; M. F. Sciacca, con «Los principios de la metafísica rosminiana»; J. Chaix-Ruy, con «El personalismo de A. Rosmini»; Adolfo Muñoz Alonso, con «La inteligencia y la voluntad en la determinación del bien moral en A. Rosmini»; A. Guzzo, con «Lumen naturale y forma de la verdad»; Adolfo Ravá, con «Consideraciones sobre la filosofía del derecho de Antonio Rosmini»; A. Dempf, con «La filosofía social de Antonio Rosmini»; G. Perticone, con «La constitución según Rosmini», y Dante Morando, con «Las doctrinas pedagógicas de Antonio Rosmini». Los comunicantes ascienden a casi un centenar, y en sus trabajos se estudian los problemas y temas tratados por Rosmini, que equivale a decir los temas básicos de la filosofía cristiana.

El llorado Stefanini habló en la sesión de Rovereto sobre el significado del Congreso, con un precioso, elocuente y generoso resumen de los trabajos.

Concluyamos diciendo que los asistentes españoles fueron numerosos: Zaragüeta, Carreras Artáu, Albendea, Mindán, y el que esto escribe; que el alma y nervio del Congreso fué el infatigable Michele F. Sciacca; que el llorado Padre Bozzetti, Superior General de los PP. Rosminianos, fué una figura ejemplar y emocionante que elevó las deliberaciones a un plano de caridad y espiritualidad cristiana verdaderamente excepcional. Gracias a él y al Profesor Sciacca, el Congreso alcanzó una altura y un clima inolvidables, en honra de Rosmini, que ha entrado en la filosofía actual en una nueva luz.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

SAUVAGE, Micheline, *Socrate et la conscience de l'homme*. París (Editions Du Seuil), 1956, 192 págs., rca.

En la Colección «Maîtres Spirituels», en que han aparecido bellos volúmenes sobre Mahoma, San Agustín, San Juan Bautista, Jorge Fox, San Pablo, Buda, el Maestro Eckhart y Moisés, se publica ahora el de Sócrates, preparado por Micheline Sauvage, en colaboración con Marie Sauvage.

El texto comprende tres apartados, que corresponden, bajo títulos y epígrafes sencillos, tres aspectos de Sócrates: el ateniense, el hombre original y personalísimo y el filósofo mítico. La dimensión de pensador y maestro espiritual es la más atendida en las reflexiones, y están conducidas con una elegancia de estilo verdaderamente encantadora. No se trata de un libro con alardes de erudición y crítica acrisolada, sino de una obra en la que se refleja un aspecto interesantísimo de Sócrates. Con todo, debemos apresurarnos a señalar, con elogio, que las notas que complementan cada capítulo acreditan un rigor de selección en la documentación que ha servido de base para la redacción.

Con ser escogido el texto, y de esmero cuidado, sin embargo hay algo más en esta colección, que la hace singularmente grata. Nos referimos a las ilustraciones que esmaltan, en muchas de sus páginas, el recorrido literario del libro. Como edición es un primor, y delata un acrisolado gusto, ya que todas las ilustraciones constituyen un documento gráfico de importancia artística. Podríamos decir que acompañan al texto, esclareciendo la doctrina al situarla arquitectónicamente en la época.

Este libro, que sigue la tradición de los anteriormente publicados en la misma colección, es una invitación de ejemplaridad para los españoles. En otros géneros literarios, el empeño se ha intentado y logrado a maravilla entre nosotros, pero no en el filosófico, teológico, espiritual o místico. Sería de desear el intento. Es el máximo elogio que podemos tributar a esta colección de «Maîtres Spirituels».

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

HAMMER, Joseph, *Quand Jesus vivait parmi nous* (Traduit de l'allemand par M.-J. André). París (Editions ALSATIA), 1954. Tome I, 299 págs.; tome II, 350 págs.

No es ésta una vida de Jesucristo como la de Ricciotti, de Willan, de Plinio Salgado o del P. Justo de Urbel, aunque sigue fielmente los acontecimientos de la vida terrena de Jesús. Ni tampoco es un homiliario litúrgico, si bien los predicadores hallarán buenos materiales para explicar el Evangelio. Es una vida de Jesucristo meditada, es decir, pasada por el corazón y reverberando en los lectores con un calor de profunda intimidad. El Dr. Hammer no descuida el detalle histórico, geográfico o cronológico; conoce los problemas exegéticos de los Evangelios; pero, ante todo, quiere hacer de la vida de Jesús una brasa íntima que ilumine y encienda el corazón de los cristianos. Según él, el Evangelio es un libro amable, un compañero y guía del alma. Por eso nos seduce la gracia de los títulos con que señala los episodios de la vida de Jesús. «La primavera de Galilea.» «Hielo mortal en la primavera de Galilea.» «¡Qué maravilla la vida material de un grano de trigo!» «¡Qué maravilla la vida sobrenatural que un día florecerá en la Iglesia!» «Una fecha memorable en la vida del Señor: la puesta de la primera piedra de la Iglesia.» «Los milagros como rejas de arado para roturar el suelo de Galilea.» Para el sermón del monte, una de las piezas fundamentales del Evangelio, emplea este reclamo: «El Sermón del monte: su división en tres centros de interés y veinticuatro imágenes». Evidentemente, este modo de titular es un toque de atención del lector, cuya curiosidad se ve un poco intrigada por los tres centros y por las veinticuatro imágenes con que Cristo ha declarado sus más íntimos pensamientos. Y si el lector se deja llevar de esa noble curiosidad, acabará por averiguar cuáles son los tres centros de interés y contará las imágenes a que el autor alude. Hay en esto un arte de despertar interés y de prender la atención para el saboreo más provechoso de la lectura del santo libro.

Mas aunque en la exposición toman su parte el corazón y la fantasía, el Doctor Hammer sigue los relatos evangélicos con fervor de cristiano y objeti-

vidad de historiador, que sigue paso a paso los acontecimientos de la vida terrena y la doctrina de Jesús. A veces con imágenes modernas aclara la hermosura de las verdades antiguas. Así dice, por ejemplo, hablando de la Institución de la Eucaristía: «En nuestros hospitales se procede frecuentemente a la transfusión de sangre de personas saludables en enfermos para salvar su vida. Esto es lo que hizo Jesús de una vez para siempre en la noche del Jueves Santo... Cada comunión nos da, según la expresión de S. Ambrosio, «una sustancia de su propia vida eterna».

Sobre algunos documentos particularmente reveladores de la íntima psicología del Salvador se ve que ha meditado largamente el autor. Sobre el Sermón de la Cena y los acontecimientos de la Semana Santa se extiende generosamente.

El último capítulo se intitula *Missa sollemnis aeterna*. Ella tiene su introito, su ofertorio, su consagración y comunión. Cristo prolonga su existencia como sacrificio perdurable en favor de los hombres, siendo siempre, en todo momento, el Salvador.

Si, como dice Fr. Luis de León, «la propia y verdadera sabiduría del hombre es saber mucho de Cristo», pongamos esta obra del Dr. Hammer entre los buenos que nos ayudan a conseguir esta alta sabiduría, de que se hallan tan necesitados los hombres de hoy. Por eso la Editorial Alsatia, al editarla tan primorosamente, coopera eficazmente a la difusión de la mejor cultura cristiana.

VICTORINO CAPÁNAGA

SPIAZZI, Raimondo Ma., *El Espíritu Santo en la vida cristiana* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid-Buenos Aires (Edic. STUDIUM), 1956, 222 págs.

No se puede conocer la vida cristiana en su bella realidad más que en el estudio de los dones del Espíritu Santo, que es Don de Dios y Don para las almas en su vida mística.

El autor, un gran teólogo, y místico, y escriturario, nos da en este libro un estudio perfecto de aquellos dones. Fundamentando todo en la más depurada doctrina teológica y agotando todos los textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que se refieren al Espíritu Santo, ha llenado un gran hueco en la literatura moderna.

Después de un capítulo en que va descorriendo lo que la Sagrada Escritura dice de la Tercera Persona como don, y de una magnífica disquisición sobre el nombre mismo del Espíritu Santo, entra en la descripción de la obra de los dones.

Nos los presenta en su juego tan maravillosamente variado, nos pone en comunicación con las almas más heroicas de la Iglesia, nos lleva consigo a explorar toda la actividad psicológico-religiosa del alma de los santos a la luz superior de la acción personal de Dios.

El libro llena un hueco porque hay sed de mística; es verdad que se exige una mística encarnada, no un simple desarrollo de teorías abstractas. Una mística de alcance para todos y que abarque al hombre todo. Y esto lo realiza esta obra.

Después del primer capítulo, que irradia luz sobre toda la obra y es como el faro que ilumina el camino pesado y un poco lento al principio del alma que se dirige a Dios por medio del Espíritu de Temor; pronto toma mayor impulso en la subida con los grandes dones de la Inteligencia, de la Ciencia y de la Sabiduría, y sin sentirlo nos encontramos en la más alta mística cristiana; y como remate y premio, un último y bello capítulo hace resaltar en todo su esplendor el influjo del Espíritu Santo en el alma del Verbo Encarnado.

¿Cómo llegar a tales cimas? Una Pentecostés invisible y permanente anima a la Iglesia, y de nosotros depende, a través de las purificaciones, el dejarnos conducir por las iluminaciones del Espíritu hasta la consumación del amor, a la libertad perfecta, a la vida inmortal, siguiendo su itinerario interior.

El estilo, la traducción y la impresión son muy pulcras.

A. A. G.

FANFANI, Ludovico, *Catecismo del Estado Religioso* (Trad. de Cándido Fernández), Barcelona (Edit. Lit. Española), 1956, 208 págs.

— —, *Quiénes son los religiosos* (Trad. de María Ángeles Alonso Sánchez), Barcelona (Edit. Lit. Española), 1956, 168 págs.

Son dos obras del P. Fanfani que tienen por objeto un asunto casi igual aunque enfocado desde distinto punto de mira. En la primera, derecho de los Religiosos en comprimidos, se manifiesta el gran canonista, Profesor del Angélico y Consultor de varias Congregaciones Romanas, como lo que es: un gran jurista-canónico y un gran profesor. En la segunda también se nos manifiesta lo que es: un gran enamorado del estado religioso, que, además de enseñar, quiere, con su fuego apostólico, mover a la mayor estima del estado de perfección jurídico, después de conocerlo.

En el *Catecismo* sigue un método propio de catecismo por preguntas y respuestas, y en cuatrocientas trece preguntas ha condensado toda la doctrina y disciplina canónica del estado religioso. Se completa la obra con el *Breve diálogo sobre la perfección consumada*, de Santa Catalina de Sena, y como apéndice añade la Instrucción «Inter cetera» (A. A. C., 23-VII-1956) de la S. C. de Religiosos, sobre la clausura de las monjas.

Como a un catecismo no se le puede pedir la precisión científica de una obra de texto canónico, no debe extrañar que algunos problemas resulten algo deficientes. Por otra parte, se trata de asuntos intrascendentes; así, por ejemplo, en los números 1 y 2, mejor que decir que el Código *define*, sería preferible decir que *describe*, porque el Código no suele definir, pues, como prudente y de mucha experiencia, el legislador sabe que *omnis definitio in jure est periculosa*, que decía Jaboleno. Es cierto que el Código es muy deficiente en esto; es más perfecto, en su dicción, el Código «De religiosis» de la Iglesia Oriental en su canon 1, que en vez de decir «Status religiosus seu stabilis in *communi* vivendi modus...», como dice el Código de la Iglesia latina (canon 487), dice «Status religiosus est stabilis vivendi modus in aliqua societate ab Ecclesia aprobata...» (canon 1). Con todo, es cierto que tanto en una como en otra Iglesia (canon 594 de la latina y 137 de la Oriental) no se admite estado jurídico de perfección si no se guarda la vida común, prescindiendo de lo que en teoría se requiera para que se den o no los elementos esenciales de la vida religiosa. Por esto los miembros de los recientes Institutos seculares no son religiosos, ni los Institutos son tales.

Asimismo me parece que se puede discutir lo que, sin duda alguna, dice en el número 126, acerca de si son o no reservados los votos religiosos, en el que aduce, para probar que en los Institutos de derecho diocesano no son reservados, los cánones 638 y 640. Algo parecido se podría decir sobre lo que afirma en el número 316 sobre los confesores ocasionales al emplear las palabras «circunstancias excepcionales», aunque es verdad que después en el número 329 expone su pensamiento. Tampoco es clara la doctrina en el número 125 hablando del autor de la dispensa de los votos. Para mí es cierto que sólo el R. Pontífice es el que puede dispensar en los votos. Si los Obispos pueden hacerlo es por delegación del Papa, aunque esta delegación, como la hace por el Código a un oficio en sentido estricto, se llama potestad ordinaria y no delegada, al revés de lo que ocurre en la de otros que tengan esta potestad de dispensar concedida no por el derecho, sino por acto particular, v. gr., por privilegio. Esta doctrina la expuse yo, el primero, después de la respuesta de la Comisión Intérprete de 1949 (cfr. REDC, 1949, pp. 568 y ss.).

La segunda obra, *Quiénes son los religiosos*, está integrada por trece densas conferencias, en las que a su consumada ciencia canónica une un fervor de apostolado que enciende los corazones en seguimiento de la perfección evangélica en el estado jurídico de perfección.

La impresión de las obras por la E., como antes dije, es perfecta.

A. A. G.

HARTMANN, Albert, *Sujeción y libertad del pensamiento católico* (Trad. de Constantino Ruiz Garrido), Barcelona (HERDER), 1955, 298 págs., rca., 50 pesetas.

Con el título que da nombre al libro se han reunido siete estudios y la encíclica de Pío XII *Humani Generis*. Un subtítulo: «La Iglesia ante los problemas actuales», viene a esclarecer el cometido de estas páginas. En efecto, se trata de fijar el pensamiento católico en los aspectos más fundamentales de la filosofía y de la cultura teológica moderna —o mejor, contemporánea—, pero razonando la posición documental de la Iglesia. No se trata, pues, de una exposición dogmática, sino de un esclarecimiento filosófico y crítico, con enfoque original en algunas cuestiones. Original, pero seguro.

Hartmann (Albert) estudia la filosofía cristiana en su posibilidad, en su sentido y el alcance. La filosofía cristiana no «tolera» en su seno determinados errores ideológicos, dice Hartmann. Y la razón es clara: no por una seguridad de autonomía racional, pues esto sería una posición equívoca, sino por la ayuda de la fe. Por otra parte, la fe avisa, si cabe la expresión, al pensamiento. Razonar desde la fe no es verse privado de altura o irla perdiendo, sino sentirse seguro en el vuelo. El estudio de Hartmann pone especial cuidado en mostrar cómo la filosofía cristiana no por cristiana deja de ser auténtica filosofía. Todo ello conduce al hilo de la doctrina de la *Humani Generis*.

Juan B. Lotz estudia el existencialismo, a la luz también de la encíclica. Es un estudio sereno, limpio, objetivo y desarrollado con mesura y equilibrio, con cierto buen sentido de comprensión, aunque no por ello se adopten posturas de aquiescencia doctrinal. La inserción de verdades naturales «reveladas» en el discurso de este capítulo de la obra prestan una iluminación a las cuestiones de gran eficacia dialéctica. Es lo que acontece, por ejemplo, con el tema clave de la libertad. Para Lotz, el existencialismo contiene elementos valiosos y de verdad, pero exagerados unilateralmente. Es esta exageración la que es condenable y la necesitada de rectificación precisamente para que madure la semilla de otras apreciaciones que se encuentran en el existencialismo.

José de Vries, de la Compañía de Jesús, como los restantes colaboradores de esta obra y el más conocido en España por otros libros traducidos a nuestra lengua, estudia el conocimiento de Dios y las pruebas de su existencia. Este capitulito es una recreación bien pensada de la posibilidad y realidad de la demostración de la existencia de Dios, definida en el Concilio Vaticano, en aquellos matices presentados por la encíclica que son los que atañen a errores más modernos. El estudio completa, pues, la redacción de otros tratados más amplios, pero de fecha anterior.

Los otros cuatro apartados son teológico-bíblicos, de sumo interés e importancia. Son la exégesis bíblica en el catolicismo, por Carlos Wennemer; sigue otro trabajo del mismo autor sobre «Indice de la historiografía bíblica». El origen filogenésico del hombre es un estudio llevado a cabo por Pablo Overhage, desde el punto de consideración científico-natural, y por José Loosen, desde el teológico. Finalmente, Otto Semmelroth habla de la naturaleza y origen de los dogmas. Todo ello está tratado con gran sobriedad y siempre desde la dimensión ofrecida por la encíclica.

Creemos que esta manera de comentar el texto de una encíclica como la *Humani Generis* es la más eficaz y digna, filosófica y teológicamente. En estos comentarios no se reiteran con ampliaciones más o menos felices las frases pontificias, sino que se recrea el problema o la doctrina del documento pontificio desde un enfoque orgánico doctrinal en el desarrollo del pensamiento. La versión española es de Constantino Ruiz Garrido. Las características de la edición, impresión y publicación se ajustan a las normas de elegancia, buen gusto y nitidez clásicas en la Editorial Herder.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

ROBINSON, N. H. G., *Christ and Conscience*, London (JAMES NISBET & Co., LTD.), 1956, X-22 págs., tela, 17s. 6d.

El autor de esta obra tan importante en el campo de la teología protestante es Profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Saint Andrews. La

finalidad del autor, como se expresa en el prólogo, no ha sido delinear un sistema de teología. Ha querido, por el contrario, ejecutar una obra previa e indispensable en el campo de la teología protestante —de especial interés también para el teólogo católico—, puesto que intenta identificar, definir y defender una perspectiva teológica desde la cual se pueda apreciar la verdad y los errores del protestantismo liberal y el punto débil y el fuerte del Barthianismo. El punto de partida en esta nueva perspectiva del autor es lo que él llama «la teología ético-evangélica». El Cristianismo no es, preferentemente, una creencia sobre algunas verdades, sino más bien un encuentro con alguien. Esto incluye unas relaciones personales o un encuentro entre Dios y el hombre. Pero ese encuentro theo-antropológico tiene unas exigencias morales y unas relaciones con nuestro conocimiento racional y estético.

La obra contiene tres partes, en las que se estudian los grandes problemas que plantea esa pretendida «teología ético-evangélica». *Cristo y la conciencia:* El reclamo de Cristo, La fe cristiana y la responsabilidad moral, La interpretación cristiana de la moralidad; *La teología cristiana y la conciencia.* El Barthianismo y la Teología evangélica, Hacia una Teología más ética, Cruces en la Teología; *La Teología y el pensamiento moderno:* Fe y Teología, La situación bíblica, Misterios y moralidad.

El autor se ha dado cuenta de los excesos y de los errores que contiene el liberalismo protestante y el Barthianismo, y nos ha ofrecido un análisis muy comedido de ambos movimientos. A pesar de ser él mismo protestante y Profesor de una Universidad protestante, se mantiene muy sensato en la interpretación de los autores católicos —que no son muchos, como es natural— que cita. Ha tratado de ofrecer una nueva perspectiva en el campo teológico, pero siempre desde un punto de vista protestante. Se impone la necesidad de unas bases nuevas para una teología válida, evitando los errores de los movimientos extremos. Pasando por alto algunas apreciaciones que en modo alguno pueden admitirse en una teología católica, la obra de Robinson es de un interés especial para conocer la teología protestante y algunos puntos de contacto de autores modernos con la dicha teología.

FR. JOSÉ OROZ

RAHNER, Carlos, S. I.: *Palabras al silencio*, S. Sebastián (Ediciones DINOR). Colección «Prisma», 1957, 101 págs.

El autor de estas Meditaciones continúa una antigua literatura cristiana, que en las *Confesiones* de S. Agustín alcanzó su más alta expresión: el coloquio con Dios.

El hablar con Dios libera al espíritu de las cosas y de sí mismo. El P. Rahner, que como teólogo de nombre está acostumbrado a pensar mucho en Dios, en las páginas de este bello libro se desahoga con Él. Él considera la oración como una especie de sangría interna. *Sangre del corazón* llamó también San Agustín a las lágrimas. Esta sangría interna en C. Rahner es liberación, purificación e iluminación. Al encararse con Dios, esclarece su propia conciencia y, por lo mismo, la de todos los hombres. No pretende arrancar a Dios el secreto de su esencia y felicidad, sino, sobre todo, hacerle preguntas, envolviéndose en la oscuridad misma de la vida interior, en la problemática de la existencia cristiana, en los temas eternos que son la vida, Jesucristo, la plegaria, el conocimiento, la ley, la rutina, la comunión con los muertos, las relaciones con el prójimo, el apostolado, el mundo futuro.

Así en el capítulo titulado *El Dios de mi rutina* analiza agudamente la vida superficial cotidiana, que es una calle sobre la cual la chusma de este mundo sigue desfilando con sus innumerables bagatelas, con sus trajines y murmuraciones, con su curiosidad y vana presunción. Como se ve, es un capítulo de analítica existencial, aplicada a nuestras relaciones con Dios. Por lo mismo, una invitación a liberarse de eso que llaman los filósofos de hoy «el estar perdido en las cosas». Pero el optimismo cristiano vigila en estos análisis del teólogo alemán, porque la rutina misma se convierte en la gran melancolía de la vida, que al cabo es un impulso que guía a Dios. «Todo es rutina diaria y día tuyo a la vez.»

Divulgando estas sustanciosas *Palabras al silencio*, la Editorial DINOR ayuda a los católicos españoles al cultivo de una interioridad más robusta y sincera.

VÍCTOR MASINO

CAPMANY CASAMITJANA, José, Pbro., *La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica.* Oración inaugural del Curso Académico de 1956-1957. Seminario Conciliar de Barcelona, 1956, 110 págs.

El docto profesor de Teología dogmática en el Seminario Conciliar de Barcelona ilustra con este estudio uno de los artículos fundamentales de nuestra fe: la resurrección de Cristo, no sólo para defenderla de los ataques de la incredulidad, que desde fines del siglo XVIII le ha hecho particular blanco de su odio, sino también para mostrar sus conveniencias y su armonía con los demás artículos y las riquezas espirituales que entraña para la vida cristiana.

Particularmente esclarece tres aspectos de este dogma, considerando la resurrección como *exaltación de Cristo*, como *acto redentor*, como *gloria de Dios*. En dos apéndices trata de la Resurrección y la espiritualidad cristiana y la Resurrección y la historia humana. Estudia, pues, un tema actual para la contemplación y la vida cristiana. Cada uno de los puntos están estudiados con erudición y seriedad. El autor conoce la literatura moderna sobre la Resurrección, y Sto. Tomás es el maestro que le guía para desentrañar las enseñanzas de S. Pablo, el Apóstol y el teólogo de la Resurrección.

Estudios de este género tienen importancia, no sólo para el teólogo, sino también para el cristiano ilustrado que quiere conocer las riquezas de su fe.

La Pascua, como dice bien Torra y Bages, tiene un carácter de eternidad, y por eso su misterio se realiza siempre en las almas y debe ser objeto de continua atención y veneración. La Resurrección de Cristo sostiene el sano optimismo cristiano y descubre la razón íntima y última de la historia según el autor.

Es un misterio que ilumina los secretos más hondos que interesan al hombre. Merece, pues, nuestra gratitud el docto catedrático de Barcelona, que nos ayuda a conocerlo mejor.

VÍCTOR MASINO

COURCELLE, Pierre, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París (HACHETTE), 264 págs.

Este libro no es, como pudiera esperarse por el título, una historia literaria propiamente dicha, ni contiene el relato de los acontecimientos políticos que provocaron la caída del Imperio romano. El objeto de la obra, como nos advierte el autor en el prólogo, es hacer conocer los numerosísimos textos literarios que comentan las invasiones germánicas. Courcelle se ha apoyado para su interesantísima investigación, no en las fuentes históricas propiamente dichas, sino más bien en estos textos literarios, que de un modo o de otro reflejan los sucesos históricos contemporáneos. La imagen que resulta al través de estas páginas es tanto más interesante cuanto que los autores que han contribuído a ella no pensaron nunca directamente en ello.

Es sabido que falta por hacer la historia literaria de las grandes invasiones, ya que ni Monceaux para el África, ni Jullian para Galia, han llegado en sus investigaciones hasta el siglo V. La representación de las invasiones germánicas en los textos literarios no es siempre objetiva, como es natural, y depende de la provincia romana donde viven los autores. Su apreciación varía según sea su condición social, su religión, la fecha en que escriben. Pero, de todos los modos, saben distinguir entre las diferentes invasiones germánicas, por las que muestran su predilección o su rencor. Con frecuencia han sido descuidados y hasta despreciados estos textos literarios, y no se ha querido ver en ellos sino meras manifestaciones de la retórica de la escuela de entonces. Pero, como muy bien afirma el Profesor de la Sorbona, hasta en esos mismos ejemplos de retórica se encierran preciosas noticias sobre las invasiones.

Con la ayuda de tales textos, la mayoría de los cuales son casi desconocidos para el público que no sea especialista en la materia, traducidos exactamente o revisados con el confronto de ediciones modernas, el autor ha sabido ofrecer

una imagen viva del saqueo de Roma por Alarico, de las grandes invasiones vandálica y visigótica en la Galia y de la invasión vandálica en el África del Norte. A las invasiones sigue una descripción de la ocupación en su tripe período: hegemonía visigoda, tiranía vandálica y mando de Teodorico. Termina la obra con liberación: reconquista del Imperio romano y asimilación pacífica de los bárbaros.

Si al leer la obra pudiera uno creer que Courcelle, pese a sus deseos expresados en el prólogo, p. 3, no ha podido por menos de ofrecer una historia romanceada —tal es el interés, el realismo impresionante de aquellos tiempos sugestivamente descritos por el autor—, al considerar las prietas páginas de notas y referencias a autores antiguos y la rica bibliografía y el completo índice general, se llega a la convicción de que tenemos a la vista una historia muy documentada, de un valor científico incomparable. El libro tiene especial interés, en cuanto que la impresión que se deduce de su lectura no corresponde exactamente a las teorías de muchos historiadores alemanes.

Fr. José Oroz

CAPÁNAGA, Vittorino, O. R. S. A., *La Madonna nell'Oratoria del P. Abramo di Sta. Chiara, Agostiniano Scalzo* (Traduzione di P. Francesco Recupero, A. S.), Fermo, Prem. (Tipografia di Properzi e Spagnoli), 1957, 48 págs.

El P. Francisco Recúpero ha traducido y editado en italiano este opúsculo, que el P. Capánaga publicó hace años en una revista de Venezuela. Contiene una breve semblanza y una antología mariana del famoso agustino descalzo Padre Abrahán de Santa Clara (1664-1709), predicador de la corte imperial de Viena, poeta, filósofo y moralista, estimado por Goethe y Schiller, y apreciado y citado por Kierkegaard.

Es una de las figuras más interesantes del Barroco, a quien particularmente ha dado a conocer el Dr. K. Berstche con numerosas publicaciones y reediciones de sus escritos.

En este opúsculo se recogen algunas ideas marianas del grande orador, sobre todo las que publicó en el libro *Gack, Gack, Gack a Ga*, escrito para los romeros y devotos de *Sta. María de la Estrella* en Taxa (cerca de Augsburgo), cuyo santuario milagroso, confiado a los Agustinos Descalzos, fué centro de grandes peregrinaciones. La Virgen Inmaculada, el Esposo de María, el Auxilio de los cristianos, el Consuelo de los afligidos, la Madre gloriosa: tales son los títulos que sirven para agrupar los textos de la antología.

Con su traviesa fantasía, el P. Abrahán se complace en jugar con los privilegios de la Virgen. Las más bellas y audaces metáforas le sirven para cantar sus glorias. «El P. Abrahán de Sta. Clara —dice el Dr. Berstche— ha escrito sobre todo lo que ha captado con su sensibilidad. Cuanto hay en el cielo, en la tierra y en los abismos, el presente y el pasado, todo era a sus ojos alegoría para conseguir el fin único de su vida y de sus esfuerzos: la renovación moral de un pueblo frívolo, sensual y, a pesar de las calamidades que le oprimían, siempre inclinado a los juegos, a los bailes y a toda suerte de diversiones.» La Virgen fué para él un medio de renovación moral: por eso predicó de ella tantas veces y publicó sus glorias con tanto ingenio y ardor.

En este opúsculo se podrán apreciar las cualidades del gran orador agustiniano y el mundo de sus imágenes para ensalzar a María.

A. F.

DAICHES, David, *Critical approaches to literature*, London-New York-Toronto (Longmans, Green & Co.), 1956, X-404 págs. tela, 25s.

Esta obra ofrece un estudio comprensivo y extraordinariamente bien documentado sobre todo el campo de la crítica literaria. Está dividida en tres partes, siguiendo un orden completamente lógico, que pueden expresarse así: I. Cuál es la naturaleza de la literatura imaginativa y cuál su uso y su valor; II. Crítica práctica, o los varios modos en que han sido analizadas o pueden ser valoradas algunas obras literarias; III. Campos de investigación en que la crítica literaria toca otras clases de investigación, como la psicológica o la sociológica, y las relaciones entre la crítica literaria y estas otras disciplinas.

La primera parte analiza los fundamentos filosóficos de la crítica. Al través de Platón, Aristóteles, Longino, Dryden, Coleridge y otros críticos de reconocido renombre, el autor describe y valúa las diferentes respuestas que se han dado a la pregunta «¿Qué es Literatura?» Para ello considera el significado del dilema, o de las objeciones platónicas a la poesía, la solución aristotélica con la «catharsis»; la relación de ciencia y poesía para Arnold. Discute el verdadero sentido o esfera de la poesía, y estudia al poeta y su «medium» en relación especialmente con las ideas críticas del poeta americano John Crowe Ransom. En la segunda parte estudia los varios tipos de crítica sobre algunas obras particulares: Shakespeare, Swinburne, Milton y «poetas metafísicos». Aquí se comparan los métodos empleados y se demuestra el cambio efectuado en la crítica literaria en relación con la sensibilidad de los tiempos. La parte tercera trata de las relaciones mutuas de la crítica literaria con la enseñanza escolar o universitaria, con la psicología, con la sociología y con las actividades culturales tomadas en su conjunto.

En esta época, en que la crítica literaria ha llegado a ser una rama perfectamente organizada de la literatura, una obra de los horizontes y del alcance de la presente, en que se analizan y discuten los fines y métodos de la crítica literaria, es especialmente importante y estimable. Lo es sobre todo en cuanto el autor se limita a definir los méritos y las limitaciones de los diferentes métodos, sin inclinarse por uno determinado, ya que, como reconoce él mismo, la crítica o el criticismo literario no tiene otra finalidad que asistir a la experiencia del arte. La personalidad del autor y la competencia que demuestra al tratar de temas tan importantes en la literatura actual es la mejor garantía del éxito de la obra, que marca nuevos horizontes y apreciaciones en un campo tan delicado como la crítica literaria.

Fr. José Oroz

TREVIÑO, J. G., *Si quiero, puedo ser santo*, Madrid (Ediciones Stvdivm), 1956, 190 págs., rca., 30 pts.

«La santidad está al alcance de toda alma de buena voluntad», es una tesis cierta y de suma importancia para todos. Por si no fuera tan cierta en la teoría como en la práctica, el P. Treviño nos brinda el presente libro, en que se nos inculca dicha verdad, y en pro de la cual se aducen los más variados ejemplos de todas las capas de la humanidad. Frente a la prueba de los hechos que se nos presentan al través de estas páginas, no cabe duda alguna de que «si queremos, podemos ser santos».

Por estas páginas reconocemos que ha habido santos en todos los países, en todos los tiempos, de todas las razas, de todas las clases y profesiones sociales, de todas las edades y en todos los estados de la vida humana: pobres y reyes, casados y solteros, monjes y sacerdotes, etc. Lo que es más consolador, el autor nos hace asistir a una procesión de santos «a pesar suyo», diríamos nosotros, es decir, a pesar de sus defectos. En efecto, vemos que hubo santos a pesar de sus miserias, a pesar de sus enfermedades, a pesar de su ignorancia, de su debilidad de voluntad y, ¡cómo no!, a pesar de sus exageraciones. Lo que todavía es más consolador, el autor hace ver que ha habido santos, a pesar de sus más grandes caídas: en el fondo de una vida pecaminosa y hasta criminal, la gracia de Dios ha hecho brotar las flores más olorosas y admirables de la más alta santidad.

La obra se lee con sumo agrado. Los capítulos se «devoran» con avidez, y sin darse cuenta llega uno al final del libro con la convicción íntima de que la santidad no es difícil. Pese a las dificultades que uno sienta en su interior, cualquiera que sea la clase social a que pertenezca cada uno, a pesar de los defectos que sienta, se llega a la conclusión, fácil, llana y sencilla, de que «Si quiero, puedo ser santo». No dudamos en felicitar cordialmente a Ediciones STVDIVM por esta serie de libros que nos brinda tan generosamente.

J. O. Reta

VAN HOUTRYVE, Dom Idesbald, *En el espíritu de Cristo* (Trad. por Dom Mauro M. Huici), Madrid (Ediciones STVDIVM), 1956, 80 págs. rca., 20 ptas.

El autor de la presente obra —primera de una nueva Colección, «Monte-César», que nos ofrece Ediciones STVDIVM— es uno de los maestros de la vida espiritual del monacato belga. Así lo acreditan sus numerosas obras de espiritualidad, varias de las cuales han alcanzado ocho ediciones y han sido traducidas a diversas lenguas. Por si esto fuera poco, advertimos al lector que Dom Idesbald, monje en la abadía de Mont César desde 1899, se educó junto al benedictino Columba Marmion, plenamente reconocido por la profundidad de su doctrina y la diversidad de los temas desarrollados en sus obras.

Todos cuantos se han ocupado de la obra de Dom Houtryve han insistido en el estilo sencillo, pero distinguido; han acentuado el carácter meditativo y reposado, cálido como la oración que brota de un corazón enamorado. Han llegado a afirmar que sus obras, como fruto de la contemplación, deben ser más oradas que leídas. El autor se mueve dentro de su ambiente y ha logrado los éxitos más completos en todos sus escritos. Con sus libros entre las manos, o mejor dentro del alma, en un rumiar amoroso y cotidiano, tenemos la seguridad y la solidez que en vano buscaríamos en otra parte. ¡Tal es la maestría con que sabe bucear en todos los temas de la espiritualidad cristiana! ¡Por algo sirvió en la nave que pilotaba Dom Columba Marmion!

J. O. RETA

HERNÁNDEZ, Justo, *El libro de las Misiones: Guía de viadores*, Soria (Editorial Los LINAJES), 1956, 651 págs.

Don Justo Hernández, antiguo Párroco de Cidones y hoy de la Iglesia de San José, de Soria, sigue regalando al público español con sus libros amenos y enjundiosos. Es un Párroco muy de hoy, que ha comprendido el valor de la propaganda religiosa, consagrando a ella muchas energías. Para ello tiene copiosa cultura clásica, una fantasía llena de luz y de imágenes bellas, un entendimiento de limpias claridades y abertura de espíritu y sensibilidad para los problemas religiosos de nuestro tiempo. Añádase a lo dicho un estilo noble y correcto; y para escoger anécdotas, citas eruditas y textos de Sagrada Escritura, una mano fina, hecha a coger muy lindas flores. Conoce el arte de hablar al pueblo, yendo derecho a su entendimiento, corazón y fantasía. No divaga ni se entretiene en inútiles mariposeos. Así, nos ha ido regalando dos tomos de homilías: *El Evangelio y el Hogar* y *La siembra de la divina Palabra*, en que ha comentado el Año litúrgico con enseñanzas prácticas y luminosas. Para la propaganda de la cultura religiosa ha cultivado el diálogo, que tiene tan noble rango histórico en la pedagogía católica. En *La religión al alcance de todos* (Soria, 1948) ha divulgado la apologética católica en polémica con un atrevido librepensador, y *Custodiando la llama* (Soria, 1949) constituye un manual dialogado muy sustancioso de teología popular. Ambos libros llevan primorosas ilustraciones de J. Bernal.

En el opúsculo *La castidad, ¿décimotercer trabajo de Hércules?*, prologado por el Dr. Marañón e ilustrado también por Jesús Bernal, se trata un problema importantísimo para el progreso moral del pueblo cristiano y la conservación de su fe.

Don Justo también ha tenido para la Virgen muy delicadas ofrendas, como *El Santo Rosario y el Mensaje de Fátima* (Soria, 1951, segunda edición) y *Mater Amabilis* (Soria 1954, ilustraciones de Jesús Bernal), que es una linda mariología popular. Si en el primero enseña a meditar en los misterios del Rosario, desentrañándolos hábilmente, en el segundo nos ofrece una amplia visión de la vida y prerrogativas de nuestra Señora, combinando la devoción y la cultura mariana, tomada de las más seguras fuentes. En ella se ventilan las novísimas cuestiones de soteriología mariana.

Ultimamente el Párroco de S. José de Soria nos ha dado *El Libro de las Misiones*, dedicado al prototipo de los viadores, S. Ignacio de Loyola. Como dice el autor, son meditaciones para «hablarme a mí mismo», o mejor dicho, «para procurar que Dios me hablara». Es una guía de pecadores y de viadores desde que salen del pecado y vuelven al estado de gracia (primera semana), y va

creciendo en ella (segunda semana) y consolidándose más y más en la virtud, hasta merecer trocarse de viadores en comprehensores (cuarta semana).

Traza un itinerario de la vida espiritual, pero siguiendo siempre el lema que se ha propuesto: «Un buen propagandista debe ser transparente como el cristal», dice don Justo al principio de su nuevo libro. Este lema le ha guiado en toda su propaganda. El mejor espíritu de S. Ignacio de Loyola aletea en estas páginas, que siguen de cerca al librito de los *Ejercicios*.

Sin duda, para toda clase de lectores, y sobre todo para los fieles cristianos, éste es un libro-guía, porque les enseña los derroteros de la salvación. Felicitamos al autor por su nueva producción, deseándole muchos frutos morales en sus parroquianos.

VICTORINO CAPÁNAGA

AMIOT, François, *Histoire de la messe*, París (Lib. ARTHEME FAYARD, Col. «Je sais-Je crois»), 1956, 128 págs., rca., 300 francos.

El autor de esta obra es profesor en el Seminario de San Sulpicio, de París, y ha dedicado toda su producción literaria al estudio de la Sagrada Escritura, en especial a los problemas del Nuevo Testamento. Esta nueva obra que nos ofrece en la Colección «Je sais-Je crois» sigue todas las características del centenar de obras aparecidas en dicha colección, que bien puede llamarse «Encyclopedie du Catholice au XXème siècle».

En los dos primeros capítulos se describe la misa antigua, es decir, la anterior a la misa romana, tal como ahora la tenemos. Con brevedad, pero al mismo tiempo con precisión histórica, el autor trata de la misa, de «la cena» en tiempos de San Justino, según la Didaché y la Primera Apología del Santo, la anáfora de San Hipólito, los Sacramentarios, los «*Ordines romani*», y sobre todo la «missa papalis» de los tiempos de San Gregorio Magno, el gran impulsor del canto litúrgico, llamado «gregoriano». A continuación trata de la misa romana actual a la luz de la historia, especialmente de la misa solemne celebrada por el Obispo o por el Papa, ya que dicha misa es forma primitiva de la celebración litúrgica. Al estudiar la misa solemne, o misa mayor, se comprende perfectamente el carácter de comunidad de la misa; carácter que no se advierte tan claro en la misa ordinaria. De ahí el análisis de la misa solemne.

La obra no contiene ningún aparato crítico ni de erudición. El carácter de la colección no permite apenas los tecnicismos. Pero no se ha omitido nada esencial, si bien se ha prescindido de explicaciones o justificaciones de algunos puntos oscuros. Como al final de la obra se encuentra una selecta bibliografía, el lector más exigente puede acudir a ella para aclarar algunas cuestiones que no podían ser tratadas en una obra de iniciación para el católico de cultura general. Libro interesante y entretenido, completo dentro de los límites de una enciclopedia.

FR. JOSÉ OROZ.

ANGRISANI, José, *Homiliario Dogmático* (trad. de Cipriano Montserrat), Barcelona (Ed. SUBIRANA), 1957, 214 págs.

El libro, dentro de la brevedad, nos descubre la obra de un poeta y de un artista que cincela maravillosamente las imágenes. Como dice el título, es un homiliario dogmático más que moral. Como norma general, el autor se fija en un punto, lo embellece con su léxico, con sus imágenes; lo corrobora con textos de la Escritura y consigue una obra perfecta, aun para el más exigente de los lectores. Contiene algunas homilías bellísimas. La impresión honra a la Editorial de Barcelona. El lector encuentra en el breve marco de sus doscientas páginas todas las homilías de los domingos y de las fiestas del año litúrgico.

A. A. G.

LEKEUX, Marcial, *La pequeña Sor Celina* (trad. de José Carrillo), Barcelona (LUIS GILI, Ed.), 1956, 256 págs.

Parece que Dios ha querido dar a este siglo santos sin milagros, sin extasis espectaculares, sin intervención en los asuntos públicos, hombres como los de-

más. La presente biografía nos cuenta la vida, breve y casi sin relieves, de una muchacha francesa, Juana Germana Castang, Sor Celina. Su vida, como la de su contemporánea de Lisieux, no se distingue por nada extraordinario. Es un alma humilde: una pequeña aldeana cuya vida se desliza en la cocina de la casa paterna; después, en un orfanato, y que muere a los diecinueve abriles en un convento de Clarisas de Burdeos.

La obra, escrita en forma amena y atrayente, nos muestra una vez más que la santidad no consiste en hacer cosas extraordinarias, sino en ejecutar de una manera extraordinaria las cosas pequeñas, humildes, comunes y ordinarias de la vida. La figura de Sor Celina se nos presenta interesante y atrayente precisamente por esto.

J. O. Reta.

TISSOT, José, *La vida interior* (trad. de Domingo Sagüés y Muguiro), Barcelona (Ed. Herder), 12 ed., 1955, 544 págs., rca., 38 pesetas.

Estamos en presencia de un libro clásico. *La Vida interior*, de Tissot, simplificada y reducida a su fundamento, como dice el autor, es un libro de espiritualidad de primera fila. En esta época, en que tanto se escribe de teología de la espiritualidad y salen cada día nuevas revistas sobre la materia —rodeados de un ímpetu hacia el mundo mejor—, ningún libro tan adecuado como estos clásicos, que son los que exponen la solidez de esa vida espiritual y mística.

Sin salirse de los caminos de San Ignacio, el autor de este libro ha dado un fundamento escriturístico sólido, o lo ha descubierto, a muchas de las verdades de esa teología espiritual. Éste es el gran mérito del libro: fundamentar todas sus aserciones en textos de la Escritura. Las doce ediciones españolas de la obra son el mejor augurio de su fecundidad futura y la mejor garantía de su perennidad. La Editorial Herder hace, como es costumbre en todas sus publicaciones, un verdadero alarde de impresión, cuidada y sencilla.

A. A. G.

LAT, Leontius, *De subordinatione status catholici ad Ecclesiam*, Romae (Lib. Editr. Francesco Ferrari), 1955, XX-110 págs.

Tenemos a la vista una tesis doctoral del Pont. Inst. «Angelicum», de Roma, hecha por un sacerdote filipino. El ambiente de laicismo que se respira por doquier impulsó al autor ha tratar en su tesis de este punto de derecho público eclesiástico: La subordinación del Estado católico a la Iglesia. Previas unas nociones indispensables sobre el concepto de Estado católico y de Iglesia católica, en su doble aspecto material y formal, como sociedades perfectas, en tres capítulos se examina la cuestión de la subordinación.

El primer capítulo estudia el aspecto negativo de la cuestión, es decir: «El Estado católico no está subordinado de ningún modo a la Iglesia en las cosas naturales». Aquí se nos explica qué se entiende por cosas, esto es, *res* y *actus;* se establece la triple división: en naturales, sobrenaturales y mixtas, que van a constituir el tema de discusión de cada uno de los capítulos. En los dos capítulos siguientes se ocupa del aspecto positivo, es decir: «El Estado Católico está subordinado *iurisdictionaliter* a la Iglesia en las cosas sobrenaturales», y «El Estado Católico está subordinado a la Iglesia *subordinatione dignitatis* y no *ratione subordinationis indirectae*».

El autor ha distinguido claramente las cuestiones, y con ello ha logrado una exposición perfecta del problema. Felicitamos al autor por su valiosa aportación a la bibliografía jurídica de derecho público.

J. O. Reta.

OLGIATI, Francisco, *Silabario de la Teología* (trad. de Antonio Briva), Barcelona (Luis Gili), 1956, 372 págs., rca., 50 pesetas.

El libro consta de dos partes, precedidas de una preliminar que titula el autor «Teología, hoy». Esta parte preliminar es un alegato erudito —tal vez un poco recargado— en favor de la Teología. La parte primera la integran cuatro

capítulos magníficos sobre el dogma, sus fuentes y conocimiento y la ciencia teológica. Los apartados sobre la evolución del dogma, y sobre todo el de las definiciones dogmáticas y el magisterio de la Iglesia, denuncian al gran teólogo, que, soslayando las cuestiones espinosas, expone con criterio exacto el factum del desarrollo de las definiciones.

La parte segunda contiene unos estudios perfectos sobre el dogma trinitario y la doctrina agustiniana. Sobre Santo Tomás y la teología del Verbo Encarnado. Sobre la teología franciscana y la mariología. En todo el libro se descubre el autor como apasionado convencido de la doctrina del Cuerpo Místico, con la que ve enraizados estos problemas. La traducción, aceptable.

A. A. G.

LLANOS, José María de, *El desfile de los Santos*, Madrid (Edit. SAPIENTIA), 1956. 1.366 págs., rca., 180 pesetas.

La obra no es otra cosa que un Año Cristiano, escrito con la galanura de estilo y la modernidad que distinguen al muy conocido P. Llanos. Aparecidos los santos —sus vidas —en el año 1953 en los diarios de la cadena española Editorial Católica y Agencia Logos, el autor ha creído oportuno agruparlos en un volumen, y al través de sus páginas asistimos realmente a un desfile victorioso de santos. Como nos dice el autor en el prólogo de la obra, «los veréis pasar como pasan las estrellas de la tarde, o como corren los aviones encendidos; los veréis pasar, y habrá que saludarlos agitando vuestras manos. El conjunto de la estampa formará probablemente el testimonio veraz de un modo nuestro de ser cristiano... Ellos, los vencedores, menos mitificados, menos objeto de una admiración infantil y, en cambio, más cercanos a nosotros, más imitables posiblemente, más explicados que enaltecidos, más amables que adorables».

Tan sólo se contienen los reportajes de los santos, contenidos en el Martirologio romano, prescindiendo por ello de las fiestas y misterios del Señor y de la Virgen. Y como era de esperar en este desfile triunfal, se nos presentan los menos conocidos. Un libro sumamente atrayente, por el tema y por el estilo, magníficamente editado.

J. O. RETA.

KNECHT, Federico J., *Comentario práctico de historia sagrada* (trad. de Jerónimo Rojas), Barcelona (Ed. HERDER), 4.ª ed., 1955, 974 págs., tela, 180 pesetas.

Este libro es un comentario de todo el Viejo y Nuevo Testamento. Por su erudición, por la seguridad de su doctrina, avalada por las varias ediciones, por su profundidad teológica y escrituraria, es acreedor a todos los elogios. Con sólo este libro tienen los predicadores materia más que suficiente para sus sermones. Los catequistas, para sus catequesis. Los curas de almas, para dirigirlas. Los párrocos, para sus homilías; y todos, especialmente los de Acción Católica, el libro más apto para adentrarse en las profundidades de los Libros Sagrados, entusiasmarse en sus bellezas y sacar el máximo provecho para sí mismos y para los demás. La impresión, como todas las obras de Herder, es magnífica.

A. A. G.

CLUNY, Roland, *Bajo el sayal* (trad. de Carolina Toral y Peñaranda), Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1956, 248 págs., rca., 50 pesetas.

El autor ha conseguido ponerse en contacto de los más diversos tipos de religiosos, y en las páginas de esta obra —bellamente traducida por Carolina Toral y Peñaranda— ha plasmado sus experiencias y sus emociones. Como nos cuenta él mismo, tomó el cayado de peregrino y fué llamando de puerta en puerta a todas aquellas tras las cuales vivían los hombres de Dios. Su camino fué largo, duro, pero muy amplio y bello. Desde los claustros de San Benito, San Bernardo y San Bruno hasta los Padres Blancos, apóstoles en las tierras africanas, desde las heladas soledades de la Gran Cartuja a las arenas calcinadas del Sahara, recorrió la piadosa peregrinación del autor los monasterios de las más diversas órdenes y congregaciones religiosas.

Ha visto a los monjes blancos y a los monjes negros celebrar el Oficio divino noche y día, en todo el esplendor de la liturgia. Lo ha visto rezar sin fin, trabajar sin descanso, inmolarse en silencio por los pecados del mundo. Ha visitado a los agustinos, celosos servidores y celadores de Cristo. A los carmelitas, enraizados fielmente en la mística de Juan y de Teresa. Ha meditado junto a la tumba de Grignon de Montfort. En Betharram, en las faldas de los Pirineos franceses. Y todo ello por saber qué es un monje de Solesmes o de Citeaux. Por encontrar a los hijos de Domingo, de Francisco, de Ignacio, de Agustín. Por captar el espíritu que anima al Oratorio de Bérulle, San Sulpicio, a los hijos de Charles Lavigerie, de Mgr. de la Motte-Lambert, de Juan Bautista de la Salle...

Es una de las obras que se lee con verdadero deleite espiritual y con verdadero gozo literario. Está escrita admirablemente —a veces la fantasía del autor se aparta un poco de la verdadera realidad de la vida que retrata— y hermosamente vertida al español.

J. O. Reta.

SAN SEBASTIAN, Carmen, *Mujeres en el Sermón de la Montaña*, Madrid-Buenos Aires (Edic. Stvdivm), 1956, 272 págs., rca., 45 pesetas.

Este libro es el complemento de otro de la misma autora, titulado *Mujeres en la Biblia*. Se nos presentan, en perfectos retratos, las mujeres que intervienen en el Evangelio. Es Santa Isabel, la suegra de San Pedro, la samaritana, Herodías, la Cananea, la viuda de Naim, María y Magdalena, etc. Pero no es tan sólo el retrato de la mujer, según se presentan en el Evangelio. Hay algo más de intención en la concepción del libro. Ha querido ofrecer un conocimiento más profundo del mensaje de Cristo para conseguir la realización de «un mundo mejor» en nuestros tiempos.

Para eso la autora ha querido —y ha logrado— abrir los corazones a la llamada amorosa de Cristo mediante una sencilla descripción de las estampas evangélicas en que interviene la mujer. Ha mostrado a ésta la fuerza trascendental de su influjo en el vasto campo del apostolado que Jesús le encomendó al dignificar su situación. Y, como fruto de todo eso, ha colaborado con su granito de arena en la lucha por la consecución maravillosa de un mundo mejor.

Confiamos en el éxito de este libro, como el de su hermano gemelo, magistralmente concebido y desarrollado. La presentación, atrayente y digna, como todas las obras de Ediciones STVDIVM.

J. O. Reta.

VOILLAUME, R., *En el corazón de las masas* (trad. por un Hermanito de Jesús), Madrid-Buenos Aires (Edic. Stvdivm), 1956, 382 págs., rca., 60 pesetas.

La obra del P. Voillaume contiene el mensaje de Charles de Foucauld al siglo XX. En medio de una masa inmensa, encerrada en la miseria proletaria, los Hermanitos y Hermanitas de Jesús han venido a encarnar en sí mismos los dolores y las inquietudes de ese proletariado. El deseo de darse por completo empujó a Charles de Foucauld a la exploración del entonces desconocido Marruecos. Y ese mismo deseo ha empujado a sus hermanos o imitadores a llevar el mensaje de Jesús-Amor a los tuaregs del Haggar, a los pastores nómadas del Sahara argelino, a los leprosos del Camerún y del Viet-Nam, a las tribus primitivas del norte de Australia.

Entre el ruido ensordecedor del maquinismo moderno se deja oír queda y suplicante la plegaria y los gemidos inenarrables del Espíritu Santo. Es la humildad, la pobreza, la abyección, el secreto de su vida espiritual, lo que constituye el ideal y las armas de estas Hermandades, en el corazón de las masas. Las páginas del libro son una prueba más de la imponderable eficacia de la plegaria intensa, de la inmolación silenciosa, del morir fecundo. No hay duda de que la lectura del libro despierta inquietudes, y al terminar más de uno hará suya la frase de Jean Giono: «Cuando la miseria me asedia, yo no puedo calmarme bajo un murmullo de genio. Mi alegría no permanecerá mientras no sea la alegría de todos. No quiero atravesar las batallas con una rosa en la mano». Éste es el mejor elogio que podemos hacer del libro, bellamente traducido y presentado por Ediciones STVDIVM.

J. Oroz Reta.

BICHLMAIR, Jorge, *Jesús, el varón ideal* (trad. de Juan Armelín). Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1956, 188 págs., rca., 30 págs.

El presente libro, como dice en el prólogo el P. Oaara, es no sólo de los buenos, sino de los óptimos, de los que, por hablar cosas divinas, son de tan superior categoría que se convierten en verdaderos apóstoles de la gloria de Dios. El libro trata de Jesús. De Jesús en su aspecto varonil. El autor se ha preocupado de poner de relieve la virilidad del Señor. Quizá en ese afán haya incurrido en apreciaciones un poco exageradas y al menos subjetivas.

Los temas generales son: «El hombre de Nazaret», «Varón consagrado a la misión de su vida», «Varón frente a la mujer», «Varón ante Dios», «Varón en la lucha», «El Varón de Dios». No es una vida de Cristo, una vida más. Es más bien un retrato del aspecto humano del Salvador. La riqueza y la hermosura de su naturaleza humana sólo la vemos en toda su plenitud cuando, con mirada escrutadora, percibimos a la vez en él los típicos rasgos varoniles. Sin duda alguna que el autor ha logrado plasmar acertadamente algunos de estos rasgos varoniles de Cristo. No dudamos del interés que su lectura ha de despertar en el lector moderno que busca las intimidades. La traducción está bien hecha. La presentación tipográfica, como las ediciones de la casa STVDIVM de Madrid-Buenos Aires, sencilla y elegante.

J. OROZ RETA.

MARMION, Columba (Dom), *Palabras de vida inspiradas en el misal*, Bilbao (DESCLEE DE BROUWER), 1956, XIV-494 págs., rca., 50 pesetas.

El libro presente no es, como pudiera pensarse, una obra nueva del gran abad benedictino. Es tan sólo una selección de las obras de Dom Columba, hecha a instancias de muchos admiradores y amigos de Marmión por Dom R. Thibaut. Podemos decir que en esta breve selección —se ha limitado el seleccionador a una página por día— vive y vibra el mensaje de Dom Marmión. Por eso el libro contiene páginas «que nos dan a conocer el plan divino de nuestra adopción sobrenatural, que nos revelan a Cristo Jesús... Primogénito que hace afluir sobre los hombres, para que sean también ellos partícipes de esa filiación divina, la vida divina que posee él plenamente».

Siguiendo el año litúrgico, ha dividido la obra en dos partes o ciclos: el temporal y el santoral. Como era de esperar, se ha insistido y se ha cuidado de modo especial en el ciclo temporal, ya que él constituye, por así decirlo, la armazón de la liturgia. El autor de la selección explica los criterios que le han movido en cada caso a escoger los textos de la obra del famoso abad de Maredsous. Creemos, con Dom Thibaut, que el cristiano acostumbrado al manejo de misas comprenderá fácil y prontamente la relación y la armonía que existe entre el texto escogido y el santo de cada día. El texto, en su brevedad, explica el carácter del santo a que se refiere.

Hermoso libro. Nos atreveríamos a decir que era un buen complemento del misal —como si el misal pudiera completarse—. Al menos, es una buena guía para el conocimiento de los valores y de los misterios que encierra el misal en la liturgia de cada día.

J. O. RETA.

# NOTICIAS

La Pontificia Academia Teológica Romana, reorganizada este año por Pío XII, ha comenzado a publicar una nueva revista, titulada «DIVINITAS» cuyo objeto es el estudio científico de los grandes problemas relativos a Dios, para provecho no sólo de los especializados en las materias teológicas, sino también para los fieles. El nuevo título expresa ya el programa, y la aspiración a una sabiduría arquitectónica, inspirada en el examen y profundización de la palabra de Dios, del magisterio de la Iglesia, y de los subsidios que presta la investigación racional, científica y filosófica de nuestro tiempo. La nueva revista quiere vivir de la tradición católica y a la vez recoger la mentalidad y los progresos de la ciencia moderna en todos sus campos.

Quiere evitar la propensión de muchos pensadores y aun teólogos de hoy a seguir la guía interior del Espíritu Santo, con detrimento de la autoridad eclesiástica, y el menosprecio de los frutos de la alta sabiduría de los grandes Escolásticos, buscando la armonía entre la teología positiva y especulativa. Ella seguirá en su camino fiel a tres normas: *la máxima docilidad y obediencia a la autoridad del magisterio eclesiástico, la atención a la filosofía perenne* con el espíritu de los grandes Maestros de la Escuela, como Sto. Tomás, S. Buenaventura y S. Alberto Magno, para ilustrar los misterios del Cristianismo, y la conciliación de la doctrina positiva y especulativa.

Los problemas morales, a que ha dado tanta importancia la Santa Sede en nuestro tiempo, tendrán igualmente su puesto de honor en la revista de la Academia Teológica que anunciamos.

Fiel a estas normas, el primer número presenta diversos estudios, que mencionamos: U. Lattanzi: *Il primato di Pietro nella interpretazione di O. Cullmann:* Th. Camelot. O. P: *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie:* A. Piolanti, *Vecchie discussioni e conclussioni recenti sul Sopranaturale nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino;* C. Vona, *La margarita pretiosa nell'interpretazione di alcuni* scrittori eclesiastici; P. Palazzini, *De moralitate examinis spermatis humanitherapiae vel peritiae instituendae gratia:* O. Gregorio. *Vicende bicentenaria di una discussione apologetica di S. Alfonso.*

Siguen después las recensiones y noticias. Este número ofrece también tres documentos eclesiásticos: el discurso de Pío XII a los participantes de la VI Semana de Adaptación Pastoral, promovida por el Centro di Orientamento Pastorale; la carta de S. Eminencia el Cardenal Pizzardo, Prefecto de la S. C. de Seminarios y Universidades de Estudios, al Sumo Pontífice con motivo de la reconstitución de la Academia Teológica Romana, y el discurso del Cardenal Ottaviani, Pro-Secretario de la Suprema Congregación del S. Oficio, a los participantes de Congresos de los adeptos a la crítica del libro.

AVGVSTINVS desea a «DIVINITAS» una vida larga y fructuosa para la cultura católica.

* * *

La Editorial Ares, de Roma, ha publicado recientemente el primer número de «STUDI CATTOLICI», que es una revista trimestral de teología práctica. La publicación se propone dar a los católicos cultos orientaciones precisas sobre los problemas de mayor importancia que se presentan en el mundo de hoy. Tiene, pues, un fin práctico, y pretende mantenerse en el ámbito de las ciencias prácticas: moral, ascética, derecho, política, sociología, economía, educación, cultura, etcétera. No se ocupará, por lo mismo, de problemas filosóficos ni de teología dogmática.

El Consejo de redacción está formado por eminentes profesores y personas conocidas de la Curia Romana. Son Directores: Monseñor Violardo, Subsecretario de la Secretaría Apostólica, y don Canals, Oficial de la Congregación de Religiosos. Los Secretarios son el Doctor Matassi y el Doctor Crespi.

La presentación tipográfica es excelente. Entre los *Estudios* Mons. G. Ceriani publica un trabajo titulado: *Teologia e Vita*, donde expone ampliamente los propósitos de la nueva Revista. En *Segnalazioni* se da noticia de las más notables y recientes publicaciones y en el *Notiziario Cattolico* recoge una síntesis de noticias del mundo católico.

AVGVSTINVS ve con agrado la nueva publicación.

* * *

En el II Curso de Verano de la Universidad de El Escorial, y dentro del ciclo «Felipe II y El Escorial en el IV Centenario de San Quintín», ha pronunciado don Adolfo Muñoz Alonso, Secretario general del Ministerio de Información y Turismo, su conferencia titulada «La filosofía española en el siglo de Carlos I y Felipe II». Hizo resaltar la dificultad de someter a las líneas de una sistematización la realidad filosófica española del siglo XVI, tan variada, no sólo en el conjunto de los autores, sino también aun dentro de cada autor.

Señaló la originalidad española en el pensamiento de la época, que cristaliza en una corriente de pensadores que sienten a su manera peculiar la aventura intelectual del Renacimiento, así como el sentido poético del pensamiento español.

Hizo notar que se trataba de católicos filósofos, para señalar el carácter humilde de su filosofía, que, desde el catolicismo como supuesto incuestionable, era capaz, sin embargo, de elevarse a las más originales concepciones y a las más audaces aventuras del espíritu.

* * *

También en la Universidad escurialense y dentro del ciclo de conferencias, el Rvdo. Padre Gabriel del Estal, Rector de dicha Universidad, disertó sobre el tema «Turismo y filosofía, de San Quintín a El Escorial».

Desarrolló el tema con proyección dentro de un viaje turístico realizado de San Quintín a El Escorial. Para ello ofreció una interpretación muy personal de Felipe II, San Quintín y El Escorial, vistos de cara al perfil cartesiano de Europa.

«En San Quintín —dijo— termina un modo político de mando: el gótico. Desde Felipe II, el viejo modo de la soberanía gótica, apasionado, cordial y de formas cálidamente sensitivas, cede el paso a un modo superior, más despersonalizado y más racional, desnudo de adornos sensibles y austero en la expresión plástica, nacido a la vez con frialdad de éxtasis místico y de saber maquiavélico: el modo de la prudencia. Con este tránsito de las armas a la política nace el Estado moderno. El Rey Felipe es su fundador. De ahora en adelante, el Rey será estadista, no capitán.»

A continuación, el Padre Gabriel del Estal se refirió a los distintos modos de entender el espíritu franceses y españoles, con divergencia por una y otra parte, entre razón y mística. Señaló, por último, las interpretaciones equívocas de El Escorial, mal llevadas por un turismo impresionista que no cala en honduras.

* * *

En la residencia de las Llamas de la Universidad internacional «Menéndez Pelayo», de Santander, se ha desarrollado durante la última quincena de julio un curso sobre «Escuela y Sociedad», organizado por la Delegación Nacional del S. E. M.

Actuaron como conferenciantes los Profesores don Adolfo Maillo, don Anselmo Romero, el Rvdo. Padre César Aguilera, el Rvdo. Padre Eustaquio Guerrero y el Profesor italiano Aldo Agazzi.

El Profesor Muñoz Alonso, director del Curso, pronunció la conferencia inaugural sobre el tema «Escuela y sociedad en intradependencia» y la conferencia de clausura.

* * *

Se ha celebrado en la ciudad de Burgos el VI Curso de Verano del Instituto Histórico-Jurídico «Francisco Suárez». El tema principal de estudio y discusiones de este año es «Interacción social y responsabilidad». Son director y secretario del curso, respectivamente, don Juan Beneyto, Director general de Prensa,

y el Doctor don José María Codón. El Profesor Muñoz Alonso pronunció la lección del día 20 de agosto, sobre «Personalismo social».

* * *

La Facultad de Filosofía del Salvador ha convocado las próximas «Jornadas bonaerenses de Metafísica», que se celebrarán en Buenos Aires del 24 al 26 de octubre. Se ha elegido como tema central «Persona y Ser», con intención de estudiar principalmente la experiencia de la persona como experiencia del ser.

Las Jornadas constarán de sesiones públicas y privadas. En las primeras, un relator expondrá un aspecto del tema central. En las privadas se discutirán las comunicaciones.

Los temas propuestos para las tres sesiones públicas son:

«La experiencia de la Persona en relación con el Ser».

«La esencia de la Persona en relación con el Ser».

«La Persona como principio de la Metafísica».

* * *

El XII Congreso Internacional de Filosofía se celebrará en Venecia del 12 al 18 de septiembre de 1958. Los temas propuestos por el Comité organizador, presidido por el Profesor Battaglia, con el Profesor Carlo Giacon como Secretario, son los siguientes: «El hombre y la Naturaleza», «Libertad y valor», «Lógica, lenguaje y comunicación». El texto de las comunicaciones habrá de ser enviado al Secretariado del Congreso antes del 31 de marzo. El texto de las Ponencias oficiales, encomendadas por el Comité por designación directa, será remitido en octubre a todos los que se hayan inscrito como participantes del Congreso. La cuota de inscripción como miembro activo es de diez dólares; como adherido, es de seis. La dirección de la Secretaría General del Congreso es la siguiente: Via Donatello, 16. Padova (Italia).

# LIBROS RECIBIDOS

**De sus AUTORES.**

BENVENUTI, Sergio. *Saggi critici sulla Filosofia di Antonio Rosmini*, Trento (Tip. Edit. TEMI), 1957, X-216 págs., rca., 1.200 liras.

MEJÍA, Jorge María, *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII*, Buenos Aires (Tall. Gráf. VERDAD), 1956, 96 págs.

GARCÍA DE ORBISO, Theophilus, *Praelectiones Exegeticae de Novo Testamento: I Evangelia, Romae* (Ist. Grafico Tiberino), 1956, XVIII-448 págs., rca., 2.500 liras.

MASCIA, Girolamo, *La teoria della relazione nel «De Trinitate» di S. Agostino* (Studio introduttorio), Napoli, 1955, 86 págs.

DÍEZ MELCÓN, Gonzalo, *Apellidos castellano-leoneses (Siglos IX-XIII)*, Granada (Publicaciones de la Universidad), 1957, 418 págs., rca., 125 ptas.

GUY, Alain, *Les philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui*, Tolouse (PRIVAT Edit.), 1956, 2 vols., 410-302 págs.

**Del INSTITUTO BRITÁNICO en Madrid: Almagro, 5.**

BETTENSON, Henry, *The Early Christian Fathers, A selection from the writings of the Fathers from Clement of Rome to St. Athanasius*, edited and translated by... London-New York-Toronto (OXFORD UNIVERSITY PRESS), 1956, VIII-424 págs., enc. 16s.

DAICHES, David, *Literary Essays*, Edinburgh-London (OLIVER & BOYD), 1956, VIII-226 págs., enc. 16s.

OSBORN, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge (THE UNIVERSITY PRESS), 1957, XII-206 págs., enc. 30s.

ROBINSON, N. H. G., *Christ and Conscience*, London (JAMES NISBET & CO. LTD.), 1956, X-222 págs., enc. 17-6.

STRATMANN, Francis, *War and Christianity today* (Translated by John Doebele), London (BLACKFRIARS PUBLICATIONS), 1956, VIII-134 págs., enc. 12s.

STARKIE, Walter, *The Road to Santiago: Pilgrims of St. James*, London (JHON MURRAY), 1957, X-340 págs., tela, 25s.

**De Ed. E. SUBIRANA: Puertaferrisa, 14. Barcelona.**

ANGRISANI, José, *In matutinis meditabor in te, Meditaciones para sacerdotes*, vol. II (Trad. de Eliseo Cots), Barcelona (E. SUBIRANA), 1957, 500 págs., rca., 60 ptas.

**De INSTITUCIÓN FERNANDO EL CATÓLICO: Isaac Peral, 3. Zaragoza.**

ILDEFONSO, San, *Tratado de la perpetua virginidad de Santa María*, introducción, traducción y notas, por Vicente Blanco García, Zaragoza (INST. FERNANDO EL CATOLICO), 1954, 178 págs.

**De la BIBLIOTECA NACIONAL: Río de Janeiro.**

SILVA, Emilio, *Marcelino Menéndez Pelayo, 1856-1956, Exposiçao Bibliográfica Retrospectiva*, Río de Janeiro, 1956, 120 págs.

**De EDIZIONI AGOSTINIANE: Via Sto. Uffizio, 9. Roma**

VARIOS, *S. Agostino e le grandi correnti della Filosofia contemporanea, Atti del Congreso Italiano di Filosofia Agostiniana, Roma 20-23 Ottobre 1954*, Tolentino (TIP. S. NICOLA), 1956, XVI-412 págs., rca., 2.000 liras.

**De Edic. "DINOR": Zubieta, 38. San Sebastián**

GUARDINI, Romano, *Cartas del Lago Como* (Trad. de Víctor Basterrica), San Sebastián (Edic. «DINOR»), 1957, 106 págs.

RAHNER, Carlos, *Palabras al silencio* (Trad. del alemán), San Sebastián (Ediciones «DINOR»), 1957, 106 págs.

SCHUCK, Juan, *Historia de la Iglesia de Cristo* (Trad. del alemán), San Sebastián (Edic. «DINOR»), 1957, 734 págs., tela, 175 ptas.

WOHL, Louis de, *A las puertas de Roma*, novela (Vers. de Miguel Altolaguirre), San Sebastián (Edic. «DINOR»), 1957, 292 págs., rca., 75 ptas.

PFLIEGER, Michael, *Existencia sacerdotal: Ensayo de una tipología* (Trad. de Ramón Ferrer), San Sebastián (Edic. «DINOR», 1957, 420 págs., rca., 75 ptas.

COMBES, André, *Santa Teresa de Lisieux y su misión: Las grandes líneas de la espiritualidad teresiana* (Trad. de Francisco Pegenaute y Luis Gonzaga), San Sebastián (Edic. «DINOR»), 1957, 334 págs., rca., 55 ptas.

**De EDIT. HERDER: Avda. José Antonio, 591. Barcelona**

VARIOS, *Verbum Dei, Comentario a la Sda. Escritura*, vol. III: Nuevo Testamento: Evangelios (Trad. y adapt. española), Barcelona (ED. HERDER), 1957, XVI-786 págs., rca.

TROCHU, Francis, *Bernardeta Soubirous, La vidente de Lourdes* (Trad. de Magín Valls Martí), Barcelona (ED. HERDER), 1957, 532 págs., enc., 150 ptas.

**De FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA, Università: Torino.**

BOLGIANI, Franco, *Intorno al più antico Codice delle «Confesioni» di S. Agostino*, Torino, 1954, 52 págs.

BOLGIANI, Franco, *La conversione di S. Agostino e l'ottavo libro delle «Confessioni»*, Torino, 1956, 188 págs., 14 tav., rca., 1.800 liras.

**De Edit. GREDOS: Benito Gutiérrez, 26. Madrid.**

DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid (Edit. GREDOS), 1957, 248 págs.

**De ESCELICER, S. A.: Héroes del Diez de Agosto, 6. Madrid.**

VARIOS, *Cincuenta años de pensamiento católico en Francia* (Trad. de José Vila Selma), Madrid, 1957, 424 págs., rca., 70 ptas.

**De "La Pensée Catholique": 40, Ave. de la Renaissance. Bruxelles.**

VANDENBERGHE, B., *Saint Augustin et les sens du péché* (Col. «Études Religeuses»), Bruxelles (LA PENSÉE CATHOLIQUE), 1954, 62 págs., rca., 18 frb.

**De Casa Editr. SANSONI: Viale Mazzini, 46. Firenze.**

SCIACCA, M. F., *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia «Antonio Rosmini» (Stresa-Rovereto) a cura di...*, Firenze (G. C. SANSONI Editore), 1957, 2 vols., XXXIV-1254 págs., rca., 11.000 liras.

**De ÉDITIONS DU SEUIL: 27, rue Jacob. París.**

GOFF, Jacques le, *Les intellectuels au moyen age*, París (ÉDITIONS DU SEUIL, Col. «Le temp qui court» 4), 1957, 192 págs., rca., 350 frs.

GOBRY, Ivan, *St. François d'Assise et l'esprit franciscain*, París (ÉDITIONS DU SEUIL, Col. «Maîtres Spirituels», 10), 1957, 192 págs., rca., 350 frs.

VARILLON, François, *Fénelon et le pur amour*, París (ÉDITIONS DU SEUIL, Col. «Maîtres Spirituels», 11), 1957, 192 págs., rca., 350 frs.

**De "DIFUSORA DEL LIBRO": Bailén, 19. Madrid.**

AYALA, Ángel, *Pensamientos sobre la vida por un viejo de buen humor*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 164 págs., rca., 35 ptas.

RENÉ BAZIN, M., *Hablan nuestras hermanas* (Trad. por una Hermana Auxiliadora del Purgatorio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 200 págs., rca., 50 ptas.

CLUNY, Roland, *Bajo el sayal* (Trad. de Carolina Toral y Peñaranda), Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 248 págs., rca., 50 ptas.

CRISTIANI, L., *Nostradamus, Malaquías y Compañía* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 160 págs., 30 ptas.

CRUZ, de la Cruz, *El Santo Pilar de España*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 288 págs., rca., 55 ptas.

DELGADO-IRIBARREN, José A., *Jesuítas en campaña*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 350 págs., 70 ptas.

ENCISO VIANA, Jesús, *Por los senderos de la Biblia: Jesucristo*, Madrid (Ediciones STVDIVM), 1957, 328 págs., rca., 60 ptas.

MEIER, José, *Ideas claras sobre la pureza y el amor*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 176 págs., rca., 30 ptas.

MOUROUX, Jean, *Sentido cristiano del hombre* (Trad. de Mateo de Torre), Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 256 págs., rca., 50 ptas.

SPIAZZI, Raimundo, *Esencia y contemporaneidad de la Iglesia* (Trad. de Antonio Álvarez de Linera), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 308 págs., rca., 60 ptas.

**De ANGELO CANGELOSI: Via O. Antinori, 49. Palermo.**

BONAFEDE, Giulio, *Spiritualismo, Ottimismo e Pessimismo*, Palermo (G. MORI E FIGLI), 1957, 116 págs., rca., 800 liras.

# Índices Generales

## del vol. II (1957)

### ARTÍCULOS


*Págs.*

ALCORTA DE ECHEVARRÍA, J. I.: *El alma agustiniana de Peter Wust* ... 575

ÁLVAREZ CAMPOS, S.: *La primera enciclopedia de la cultura occidental* ... 529

ANTONELLI, M. T.: *La filosofía de lo humano y el motivo conductor del pensamiento moderno* ... 225

BONAFEDE, G.: *La duda agustiniana y el tema de Dios* ... 509

CAPÁNAGA, V.: *San Agustín en nuestro tiempo: La interioridad subjetiva* ... 155

CASAS BLANCO, S.: *Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios* ... 197

CUESTA, S.: *Teoría de las estirpes, como causa y contenido de la historia* ... 475

DI NÁPOLI, G.: *Razón y racionalidad en San Agustín* ... 307

FRUTOS CORTÉS, E.: *La libertad como destino de la persona humana* ... 15

JOSEPH-ARTHUR, S.: *El estilo de San Agustín en las «Confesiones»* ... 31

LACROIX, B. M.: *La importancia de Orosio* ... 5

MCGREGOR, F.: *Tiempo, memoria y esperanza* ... 177

MUÑOZ ALONSO, A.: *El movimiento filosófico de Gallarate*... ... 77

PEPIN, J.: *La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica* ... 331

RIGOBELLO, A.: *Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en San Agustín* ... 241

RODRÍGUEZ, M. T.: *Itinerario filosófico-agustiniano de Muñoz Alonso* ... 367

SARTI, S.: *La conciencia como ontofanía problemática y las estructuras del ser* ... 377

*Págs.*

SCIACCA, M. F.: *La violencia del ser moral y el despiadado ímpetu del amor* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 189
SEVILLA, B.: *La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 57
ZARAGÜETA, J.: *Agustinismo y escolasticismo* ... ... ... ... ... ... 49

## NOTAS Y DOCUMENTOS

*Cristianismo y «Respublica»* (San Agustín) ... ... ... ... ... ... ... 593
*Dignidad y límites de la naturaleza humana* (Pío XII) ... ... ... 401
*Obras de Unamuno en el Índice* (S. C. del S. Oficio) ... ... ... ... 253
*Plegaria del investigador* (San Agustín) ... ... ... ... ... ... ... ... 91
*Tendencia de todas las cosas a la unidad* (San Agustín) ... ... ... 251
*El misterio de la Historia* (Victorino Capánaga) ... ... ... ... ... 407
*El Surrealismo francés* (José Vila Selma) ... ... ... ... ... ... ... 95
*Estudios sobre la «Ciudad de Dios»* (Victorino Capánaga) ... ... 101
*Los filósofos españoles de ayer y de hoy* (Adolfo Muñoz Alonso). 597

**NOTICIAS,** 125, 281, 447, 627.

**LIBROS RECIBIDOS,** 134, 285, 452, 634.

**BIBLIOGRAFÍA AGUSTINIANA,** I, 137; II, 289; III, 457; IV, 649.

## BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Dámaso: *Antología: Creación* (Fr. José Oroz) ... ... ... 441
— *Antología: Crítica* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... ... 441
AMIOT, François: *Histoire de la messe* (Fr. José Oroz) ... ... ... 622
ANGRISANI, José: *Homiliario Dogmático* (A. A. G.) ... ... ... ... 622
AUBIER, Dominique: *Fiesta en Sevilla* (Fr. José Oroz) ... ... ... 443
AYALA, Ángel: *Recuerdos y criterios de un viejo de ochenta y ocho años* (V. C.) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 107
BALMES, Jaime: *Idea del Ente* (Adolfo Muñoz Alonso) ... ... ... 423
BERMANOS, Georges: *La Alegría* (E. Domingo) ... ... ... ... ... ... 441
BICHLMAIR, Jorge: *Jesús, el varón ideal* (J. Oroz Reta) ... ... ... 626
BOLGIANI, Franco: *Intorno al più antico Codice delle «Confessioni» di S. Agostino* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... 604
BONAFEDE, Giulio: *Saggi sulla Filosofia medievale* (Adolfo Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 416
— *Il pensiero francescano del secolo XIII* (Adolfo Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 416
BOYER, Charles: *Le retour à la foi de St. Augustin* (V. C.) ... ... 110
— *La notion de nature chez S. Augustin* (V. C.) ... ... ... ... ... 110
— *La controverse sur l'opinion de St. Augustin touchant la conception de la Vierge* (V. C.) ... ... ... ... ... ... ... ... ... 110

*Págs.*

BRETON, Stanislas: *Conscience et intentionnalité* (Adolfo Muñoz Alonso) ... 266
BRODRICK, James: *Saint Ignatius Loyola: The Pilgrim years* (Fr. José Oroz) ... 275
CAPÁNAGA, Victorino: *La Madonna neli Oratoria del P. Abramo di Sta. Chiara, Agostiniano Scalzo* (A. F.) ... 619
CAPMANY, C. José: *La resurrección del Señor: Ensayo de síntesis teológica* (Víctor Masino) ... 618
CAPPE, Jeanne: *Virtudes y defectos de los niños* (Fr. Afer) ... 445
CARPENTER, René: *Témoins de la Cité de Dieu: Initiation à la vie religieuse* (J. O. Reta) ... 433
CLARK, Francis: *Anglican Orders and Defect of Intention* (Fr. José Oroz) ... 267
CLARKE, M. L.: *The Roman mind: Studies in the History of thought from Cicero to Marcus Aurelius* (Fr. José Oroz)... 108
CLUNY, Roland: *Bajo el sayal* (J. O. Reta) ... 624
COHEN, J. M.: *The Penguin book of Spanish verse* (Fr. José Oroz) ... 277
COLINON, Maurice: *Falsos profetas y sectas de hoy* (Fr. José Oroz) ... 431
CÓRDOBA, P. Martín de: *Jardín de nobles doncellas* (Eladio Echegaray) ... 279
COURCELLE, Pierre: *Histoire litteraire des grandes invasions germaniques* (Fr. José Oroz) ... 618
DAICHES, David: *Critical approaches to literatura* (Fr. José Oroz) ... 619
DE STEFANO, Rodolfo: *Legge etica e legge giuridica* (A. Muñoz Alonso) ... 261
DÍEZ B., Antonio-ALVAREZ, Jesús: *El parto sin temor* (María Teresa Rodríguez) ... 445
DOBRACZINSKI, Jan: *Cartas de Nicodemo* (E. Domingo) ... 430
D'ORMESSON, Wladimir: *Mission à Rome* (J. O. Reta) ... 433
DUDLEY, Owen Francis: *Tú y miles como tú* (Fr. Afer) ... 445
DUFF, James: *Saint Augustine's Autobiography* (Fr. José Oroz). 421
ECHEVERRÍA, Lamberto de: *El matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código* (A. A. G.) ... 432
ENCISO, Emilio: *Bendita entre todas* (J. O. Reta) ... 442
ENCISO, Jesús: *Por los senderos de la Biblia* (J. O. Reta) ... 443
EUCARISTÍA, Ignacio de la: *Hombre-Mundo-Redención: Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo* (V. Capánaga) ... 260
FANFANI, Ludovico: *Catecismo del Estado Religioso* (A. A. G.)... 615
— *Quiénes son los Religiosos* (A. A. G.) ... 615
FEDERICI, Julio: *Religión y Cristianismo* (A. A. G.) ... 426
FELICI, Leandro: *Preludi in Sant'Agostino della teoria rosminiana del sentimento* (María Teresa Rodríguez) ... 414
FIDANZA BONAVENTURA, Johannes: *Das Leben des Heiligen Franz von Assisi* (Víctor Masino) ... 271

*Págs.*

FINDEY, M. I.: *The world of «Odysseus»* (Fr. José Oroz) ... ... 124
FREMONT GRANT, Dorothy: *Conque ¿quieres casarte?* (J. O. Reta). 440
FUMET, Stanislas: *La Poésie à travers les arts* (Fr. José Oroz). 278
GALATI, Licinio: *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino* (V. Capánaga) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 607
GARDET, Luis: *Experinces mystiques en terres non-chrétiennes* (Víctor Masino) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 120
GOLDBRUNNER, Josef: *Pastoral personal: Psicología profunda y cura de almas* (V. Capánaga) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 427
GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel: *Manual de Historia de la Filosofía* (Adolfo Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 422
GRANERIS, Giuseppe: *Introduzione generale alla Scienza delle Religioni* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 414
GRANERO, Jesús María: *Sentir con la Iglesia y Problemas modernos* (A. A. G.) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 430
GREEN, Wilhelmus M.: *Aurelii Augustini «Contra Academios» «De Beata Vita» necnon «De Ordine»* (Fr. José Oroz) ... ... 417
GREENE, Graham: *El americano impasible* (E. Domingo)... ... 444
GUERRA Y SÁNCHEZ, Ramiro: *Universidad de Santo Tomás de Villanueva: Contribución a la historia de sus diez primeros años* (J. O. Reta) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 438
GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco: *Balmes, el Filósofo de la Hispanidad* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 270
— *Donoso Cortés, el Profeta de la Hispanidad* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 118
HAMMER, Joseph: *Quand Jesus Vivait parmi nous* (Victorino Capánaga) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 613
HARTMANN, Albert: *Sujeción y libertad del pensamiento católico* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 616
HENRY, A. M., y un grupo de teólogos: *Iniciación teológica, I: Las fuentes de la teología y su creación* (V. Capánaga) ... 424
HERNÁNDEZ, Justo: *El libro de las Misiones: Guía de viadores* (V. Capánaga) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 621
HONAN, Ugo: *Agostino, Tomasso, Rosmini* (María Teresa Rodríguez) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 415
INCARDONA, Nunzio: *Metafisica di una crisi* (María Teresa Rodríguez) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 257
JEBB, Eleanor and Reginald: *Testimony to Hilaire Belloc* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 437
JERPHAGNON, Lucien: *Prières pour les jours intenables* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 434
KNECHT, Federico: *Comentario práctico de historia sagrada* (A. A. G.) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 624
KOEHLER, Ludwig: *Hebrew Man* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... 437
KRINGS, Hermann: *Meditation des Denkens* (Víctor Masino). 274
LAÍN ENTRALGO, Pedro: *La espera y la esperanza (Historia y teoría del esperar humano)* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... 421
LAIS, Hermann: *Probleme einer zeitgemässen Apologetiç* (Victorino Capánaga)... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 609

*Págs.*

LAMBOT, Cyrille: *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti* (Fr. José Oroz) ... 417
LAT, Leontius: *De subordinatione status catholici ad Ecclesiam* (J. O. Reta) ... 623
LECLERQ, Jacques: *Las grandes líneas de la filosofía moral* (A. Muñoz Alonso) ... 113
LELOTTE, F. S. I.: *Convertidos del siglo XX* (V. Capánaga) ... 117
LEKEUX, Marcial: *La pequeña Sor Celina* (J. O. Reta) ... 622
LORSON, Pedro: *La revolución de los corazones* (María Teresa Rodríguez) ... 444
LUMBRERAS, Pedro: *La continencia periódica* (Victorino Capánaga) ... 276
LLANOS, José María de: *El desfile de los Santos* (J. O. Reta). 624
MARC, André, y otros: *Aspects de la Dialectique* (Adolfo Muñoz Alonso) ... 420
MARITAIN, Jacques: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Adolfo Muñoz Alonso) ... 610
— *Approches de Dieu* (Adolfo Muñoz Alonso) ... 109
MARMION, Columba: *Palabras de vida inspiradas en el misal* (J. O. Reta) ... 626
MARTÍNEZ (Luis): *El camino regio del amor* (Fr. Afer) ... 445
MEDICI, N.; HUGHES, R.: *A. Mozart Pilgrimage: Being the Travel Diaries of Vincent & Mary Novello in the year 1829* (Fr. José Oroz) ... 107
MERTON, Thomas: *Silence en Heaven: A book o fthe Monatic Life* (Fr. José Oroz) ... 263
METZGER, Henri: *St. Paul's Journeys in the Greek Orient* (Fr. José Oroz) ... 267
MITTERER, Albert: *Die Entwicklungslehre Augustins: Im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart* (V. Capánaga) ... 603
MOREAU, Joseph: *L'Univers leibnizien* (Joaquín Carreras y Artau) ... 418
MÜLLER, Marianus: *Angustia y esperanza: Clave teológica al laberinto fisiológico de nuestro tiempo* (A. García Martínez). 276
MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *El bien común de los españoles* (Víctor Masino) ... 122
— *Expresión Filosófica y literaria de España* (V. C.) ... 116
— *Valores filosóficos del Catolicismo* (Víctor Masino) ... 262
MUÑOZ HIDALGO, F.: *Divorcio espiritual* (J. O. Reta) ... 440
— *Varones* (J. O. Reta) ... 440
NIKOLAUS VON CUES: *Vom Verborgenen Gott. Vom Gottsuchen. Vom der Gotteskindschaf* (Victorino Capánaga) ... 435
OLGIATI, Francisco: *Silabario de la teología* (A. A. G.) ... 623
ONGAY, Julián: *Semblanzas de San Agustín o el hombre más humano y más divino* (Víctor Masino) ... 623
ORDÓÑEZ ANCIN, Jesús: *La tartamudez: Método de corrección infantil,* (J. O. Reta) ... 439

Págs.

PADRE X: *Todos no van al Infierno* (Fr. Afer) ... ... ... ... ... 446
— *Todos me llaman Padre* (Fr. Afer) ... ... ... ... ... ... ... ... 446
PAPINI, Giovani: *Espía del mundo* (Víctor Masino) ... ... ... 119
PAYERAS, Francisco: *Catecismo Católico* (Fr. José Oroz) ... ... 425
PELLEGRINO, Michele: *Letteratura Latina Cristiana* (J. O. Reta). 438
PENDE, Nicola: *Destino e Libertá* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... 258
— *Verso l'uomo nuovo* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... 258
PETTAZZONI, Rafaele: *The All-Knowing God: Reserches into early Religion and Culture* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... 123
PHILIPPON, Odette: *La esclavitud de la mujer* (Fr. Afer) ... ... 445
RAHNER, Carlos: *Palabras al silencio* (Víctor Masino) ... ... ... 617
RAEMAEKER, Luis de: *Introducción a la Filosofía* (Adolfo Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 259
RAIMOND, M.: *¿En qué consiste el mal? A los bachilleres de colegios católicos* (J. O. Reta) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 442
— *Tres monjes rebeldes* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... 273
— *La familia que alcanzó a Cristo* (Fr. José Oroz) ... ... ... ... 273
RAPISARDA, Emanuele: *Consolatio Poesis in Boezio* (Fr José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 261
RENOIRTE, Fernand: *Elementos de crítica de las ciencias y Cosmología* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 268
RICHTER FRIEDRICH: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola. Representantes de dos mundos espirituales* (Victorino Capánaga). 111
RIVA, Clemente: *Il problema dell'anima intellettiva secondo Rosmini* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... 611
ROSINSON, N. H. G.: *Christ and Conscience* (Fr. José Oroz) ... ... 616
ROLDÁN, Alejandro: *Metafísica del Sentimiento* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 413
ROSMINI, Antonio: *Atti del Congresso Internazionali di Filosofia* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 612
ROSSI, Giovanni: *Herejías de nuestro tiempo* (María Teresa Rodríguez) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 428
SÁNCHEZ, Gil: *Cien mil jóvenes sobre el abismo* (Víctor Masino). 121
SAN SEBASTIÁN, Carmen: *Mujeres en el sermón de la Montaña* (J. O. Reta) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 625
SAUVAGE, Micheline: *Socrate et la conscience de l'Homme* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 613
SCIACCA, Michele Federico: *La Filosofía Morale di Antonio Rosmini* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 264
— *Saint Augustin et le Neoplatonisme: La possibilité d'une philosohie chrétienne* (Victorino Capánaga) ... ... ... ... 605
SCHOEKEL, Luis Alonso: *Viaje al país del Antiguo Testamento* (J. O. Reta) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 426
SCHUMACHER, Heinrich: *El vigor de la Iglesia Primitiva* (Fray José Oroz) ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 271
SHACKLETON BAILEY, D. R.: *Propertiana* (Fr. José Oroz) ... 115
SIMONETTI, María: *Studi Pascaliani* (A. Muñoz Alonso) ... ... ... 272

Págs.

SPIAZZI, Raimundo Ma.: *El Espíritu Santo en la vida cristiana* (A. A. G.) ... 614
SPIEGELBERG HORNO, Luisa: *Vencedores, los Santos* (J. O. Reta) 439
STANBROOK, Benedictines of: *In a great tradition: Tribute to Dame Laurentia Mac Lachlan* (Fr. José Oroz) ... 276
STAUFFER, Ethelbert: *Cristo y los Césares* (Fr. José Oroz) ... 269
STEINMANN, Jean: *St. Jean-Baptiste et la Spiritualité* (Victorino Capánaga) ... 429
TEMPLIER, Joseph: *L'Amour partagé* (Fr. José Oroz) ... 272
THIBEAU, Henry: *A Dieu et à Jésus-Chris par la Philosophie* (A. Muñoz Alonso) ... 419
TISSOT, José: *La vida interior* (A. A. G.) ... 623
TOMÁS DE AQUINO, Santo: *La existencia de Dios* (A. Muñoz Alonso) ... 423
TORAL PEÑARANDA, Carolina: *Un niño que se llamó Jesús* (Fray José Oroz) ... 269
TOSTI, Alfredo Nicola: *Nell'Isola Immortale del Pensiero* (Víctor Masino) ... 274
TRESMONTANT, Claude: *Saint Pauleet le muytère du Christ* (Victorino Capánaga) ... 428
TREVIÑO, J. G.: *Si quiero, puedo ser santo* (J. O. Reta) ... 620
URS VON BALTHASAR, Hans: *Teresa de Lisieux* (V. Capánaga). 265
VACA, César: *Mensaje a los insatisfechos* (Eladio Echegaray). 280
VANDENBERGHE, B.: *Saint Augustin et le sens du péché* (V. Capánaga) ... 606
VANHOUTRYVE, Dom Isdelbald: *En el Espíritu de Cristo* (J. O. Reta) ... 621
VAN STEENBERGHEN, Fernand: *Epistemología* (A. Muñoz Alonso). 423
VARIOS: *Augustiniana: Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della Nascita* (V. Capánaga) ... 112
VARIOS: *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura, vol. II* (A. Muñoz Alonso) ... 117
VERHYLEZOON, Luis: *La devoción al Sagrado Corazón: Objeto, fines, práctica, motivos* (J. O. Reta) ... 432
VOILLAUME, R.: *En el corazón de las masas* (J. O. Reta) ... 625
WISEMAN, F. J.: *Roman Spain: An introduction to the Roman Antiquities of Spain and Portugal* (Fr. José Oroz) ... 264
WOHL, Luis de: *Corazón inquieto* (Novela) (V. Capánaga) ... 608
YELA, Mariano: *Psicología de las aptitudes* (A. Muñoz Alonso) 121
YPMA, Eelko: *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint Augustin* (Fr. José Oroz) ... 435
ZAMEZA, José: *Ráfagas de luz agustiniana* (Víctor Masino) ... 114

# Indice onomástico


**Abelardo**, 207.
Abrahán de Sta. Clara, 619.
Acedo, J. F., 499.
Ackroyd, P. R., 437.
Acron, Pseudo, 530, 533.
Adastro, 554.
Addison, 97, 98.
Aecio, 364, 365.
Afer, Fr., 446.
Agazzi, A., 130, 630.
Aguilera, C., 630.
Agustín (San), **Passim.**
Alain Fournier, H., 117.
Alberto Magno (San), 215.
Alcántara, F. J., 431.
Alcorta, J. I., 102, 575-590, 598.
Alonso, Dámaso, 441.
Alonso Sánchez, M. A., 615.
Alonso Turienzo, T. 102.
Alvarado, F., 451.
Álvarez, J., 445.
Álvarez Campos, S. 529-574.
Álvarez Díaz, 102.
Álvarez de Linera, 426, 445.
Álvarez Turienzo, S., 102.
Amann, E., 9.
Ambrosio (San), 614.
Amerio, Fr., 173, 450.
Amiot, F., 622.
Amor Ruibal, 116, 131, 197-224, 599.
Anaxágoras, 66.
André, M-J., 613.
Angrisani, J. 622.
Angus, 341, 347.
Anselmo (San), 197, 207, 208, 210, 212-217, 416.
Antíoco de Ascalón, 342, 354, 365.
Antonelli, M.ª Teresa, 133, 225-230.
Aparicio, F., 432, 445, 614.
Apolinar, Sidonio, 530, 532, 533, 538, 551, 573.
Apolodoro, 336, 365.
Apuleyo, 33, 37, 40, 43, 357, 559, 569.
Arias, L., 173.
Arintero, 283.
Aristófanes, 67, 542.
Aristóteles, 15, 49, 83, 116, 156, 215, 219-224, 261, 334, 337, 353, 364, 418, 552, 559, 517, 620.
Aristoxeno, 660.
Armelin, J., 626.
Arnaldi, F., 112.
Arnold, 620.
Aróstegui, A., 423.
Asclepiades, 545, 546, 550, 572.
Asín Palacios, 120.
Asper, 530, 556.
Astrain, A., 560.
Atanasio (San), 416.
Atenágoras, 344, 348.
Aubenque, P., 420.
Aubier, D., 443.
Aunós, E:, 96.
Ausonio, 594, 551.
Avicena, 215.
Ayala, A., 107.
Azorín, 98.

**Bacon**, 207, 226, 227.
Balmes, 270, 271, 423, 500, 598.
Balmus, 46, 48.
Balzac, 97.
Barberis, J., 439.
Baroja, P., 488, 500, 504.
Barrés, 97.
Barwick, 558.
Bastide, G., 597.
Battaglia, 77, 86, 130, 449, 630.
Baudelaire, 96-98.
Baumgartner, M., 161.
Beauvais, V. de., 7.
Beda (San), 7.
Béguin, A., 96.
Bellandi, E., 131.
Belloc, H., 437.
Beltrán de Heredia, 450.
Bendisioli, M., 113.
Beneyto, J., 630.
Bergson, 67, 178, 179, 419.
Berheim, 9.
Berkely, 67, 236, 224, 246, 378.
Bernanos, 97, 441.
Bernard, J., 279.
Bernard Shaw, G., 276.
Bernardo (San), 155.
Bernhart, J., 155.
Beroso, 543.
Berstche, K., 619.
Bertrand, L., 112.
Bettazzi, 450.
Bettoni, 518.
Beyle, H., 98.
Bianchi, 518.
Bichlmair, J., 626.
Blair, 98.
Blanco White, 97.
Blondel, 81.
Bloy, L., 97, 279.
Bob. 446.
Bodin, J., 8.
Bofill, J., 129, 598.
Bogliolo, L., 450.
Boissier, 532.
Bolgiani, F., 604.
Bollnow, 422.
Bonafede, G., 416, 509-528.
Bonilla San Martín, 598.
Bontadini, 81, 337, 379.
Bossuet, 495.
Botero, 235.
Bouché-Lecrercq, 347.
Bougaud, 439.
Bowra, M., 124.
Boyance, 354, 359.
Boyer, C. 102, 110, 111, 113, 127, 173, 308, 383, 415, 450, 518.
Bozzeti, 612.
Braque, G., 279.
Brassai, 443.
Brednow, W., 422.
Brehier, 353.

Brentano, A., 266, 267.
Breton, A., 98, 99.
Breton, S., 266, 267.
Brezzi, P., 113.
Briva, A., 623.
Brodrick, J., 275.
Brogan, O., 264.
Bruers, 451.
Brunet, J. C., 7.
Brunn, 547.
Bruno, 226, 227, 239.
Brunschvicg, 273.
Buenaventura (San), 207, 212, 271, 277, 416.
Burt, 121.
Buyse, 130.

**Caba**, P., 174.
Caballero, S., 259.
Caló, 130.
Calvo Serer, 500
Camelot, Th., 629.
Camón Aznar, 284, 450.
Canals, 629.
Canestrelli, L. 282.
Capánaga, V., 102, 103, 113, 118, 128, 133, 155-175, 260, 266, 275, 410, 425, 428-430, 436, 604, 606-610, 614, 619, 622.
Capella, M., 9, 529-533, 538, 544, 545, 549, 550, 552, 554-562, 566-572.
Capelle, Dom., 605.
Capmany Casamitjana, 618.
Capone-Braga, 308, 311.
Cappe, J., 445.
Carcopino, J., 345, 346.
Carisio, 537.
Carlini, 80.
Carné, M., 279.
Carpentier, R., 433.
Carreras Artau, J., 419, 598.
Carreras Artau T., 129, 598.
Carretero, E., 102.
Carrillo, J., 622.
Cary-Elwes, C., 102.
Casado, F., 102.
Casas Blanco, S., 197-224.
Casas Ohmas, J. M., 102.
Casiódoro, 6, 529-536, 544, 549-573.
Catalina de Sena (Santa), 615.
Catón, 535, 541, 542, 552.
Cátulo, 115, 558.
Caubet, F. J., 117.
Cayetano, 216, 217.
Cayré, F. 127.
Celso, 545-547.
Censorino, 545, 549-552, 554, 560, 568.
Ceñal, R., 476, 598.
Ceriani, G., 415.
Cevallos, F. de, 97.
Chaix-Ruy, J. 131, 612.
Chateaubriand, 96-98.
Chauvin, 279.
Chesterton, G. K., 279, 438.
Chevalier, 273.
Chiodi, P., 27.
Choisy, 542.
Cicerón, 32-37, 40-42, 46, 47, 109, 333, 335, 339, 342, 344, 364, 365, 475, 482, 534, 535, 559, 571, 593.
Cilento, V., 113.
Cilleruelo, Lope, 102, 127 315.
Ciolini, 127.
Clark, F., 267, 268.
Clarke, M. L., 108.
Claudel, P., 97, 279, 495.
Claudiano, M., 530, 536-538.
Cleantes, 338.
Clemente de Alejandría, 78, 364, 415.
Cluny, R., 624.
Codón, J. M., 629.
Cohen, R., 277, 278.
Coleridge, 620.
Colinon, M., 431.
Colunga, A., 102, 29, 283.
Comeau, M., 37, 47.
Condillac, 225.
Coninck, A. de, 424.
Córdoba, M. de, 479.
Cornuto, 335, 342.
Costa, 500.
Cotta, 333.
Courcelle, P., 110, 347. 357, 358, 604, 618.
Couturier, C., 348.
Craillot, H., 345.
Craveiro da Silva, L. 130, 31.
Crespi, 629.
Crisipo, 342, 344, 345, 352.
Croce, B., 83, 382.
Crowe Ranson, J., 620.
Cruz Hernández, M., 589.
Cuéllar Bassols, 129.
Cuesta, S., 475-507.
Cumont, Fr., 345, 349.
Curtius, R., 96.
Cusa, N., 226-228, 438.
**D'Acquasparta, M.**, 517.
Dahlman, 536.
Daiches, D., 619.
Dalí, S., 99.
D'Amore, B., 282.
Danielou, J., 407-410.
Daniel-Rops, 97, 431.
Dante, 34, 119.
Danusso, 84.
Daremberg, 466, 467.
De Broglie, 485.
Deiters, H., 554, 560, 561.
Delbos, V., 597.
Dempz, A., 132, 612.
De Rosa, J., 113.
De Ruggiero, 158.
Descartes, 51, 215, 225-227, 232-235, 241-246, 368, 377-386, 418 419.
Dessain. 283.
De Stefano, R., 261, 262.
Dezza, 450.
Díaz de Tuesta, V., 183.
Di Capua, 113.
Dick, 555.
Diels, 344, 364, 543, 544, 549.
Dietrich, 539, 540.
Díez Alegría, J. M., 284.
Díez Blanco, A., 445.
Dielthey, G., 156.
Di Napoli, 308, 329, 450.
Dinócrates, 542.
Diógenes, de Babilonia, 333, 342, 349.
Diógenes, Laercio, 342, 352, 537.
Diómedes, 558.
Dionisio, seudo, 69, 201, 202, 213-215.
Dix, 268.
Dobraczynski, J., 430.
Dombart, B., 48.
Domingo, E., 431, 441, 444.
Domínguez Berrueta, 598, 599.
Domínguez del Val, U., 102.
Donoso Cortés, 102, 118, 495.
D'Ormesson, W., 433.
D'Ors, E., 500, 598.
Dos Santos, J., 129.
Dostoiewski, 428.
Dryden, 620.
Dubarle, D., 420.
Dudley, O. F., 445.
Duff, J., 421.
Duhamel, 434, 445.
Duplik, E., 99.
Durkheim, 9.
Dyroff. 537, 564, 565.

**Earnshaw Smith**, 433.
Ebert, 9.
Echegaray, E., 279, 280.
Echevarría, E., 279, 280.
Echevarría, L. de, 432.
Eckhard, 428.
Eckhart, 162.
Eghinardi, 6.
Egido Romano, 227.
Empédocles, 348.
Enciso, J., 443.
Enciso Viana, E., 442.
Ennio, 334 553.
Epicteto, 537.
Erasmo, 226.
Escoto Erigena, 69, 132, 205, 220, 277, 416.
Espeusipo, 365.
Espronceda, 278.
Estal, G. del, 101, 102. 629.
Estal, M. del, 102.
Estala, P., 97.
Estrabón, 350.
Etiemble, R., 96.
Euclides, 560.
Eusebio, 8, 347, 358, 363.
Eutropio, 6.

**Fabricio**, 562.
Fabro, C., 450.
Fanfani, L., 615.
Fantappié, 84, 451.
Favonio, 550, 554.
Federici, J., 426.
Feijoo, B., 598.
Felici, A., 414.
Feltin, Card., 420.
Fenelón, 215.
Fernández Almagro, M., 502.
Fernández Casquero, A., 117.
Fernández Jiménez, M., 129.
Fernández Núñez, M., 182.
Ferrater Mora, 413, 598.
Ferraz, M., 308.
Ferrer, M., 499.
Festuciere, A. J., 457.
Fichte, 389.
Ficino, 226, 227.
Filodemo, 342-345, 349, 364.
Filón de Larisa, 200, 337, 339, 537.
Finaert, 48.
Fink, G., 9, 102.
Finley, M. I., 124.
Finzi, 84.
Fischer, B., 554, 559, 562, 563, 568, 569.
Flaubert, 98.
Flórez, R., 102.
Floro, 6.
Fogazzaro, A., 511.
Font y Puig, 598.
Forcellini, 481.
Fortunaciano, 571.
Foucauld, Ch., 625.
Fox Morcillo, 423, 598.
Fraile, G., 284.
France, A., 97.
Frans Davis, H., 283.
Fredugisio, 391.
Fremont Grant, 440.
Freud, 96.
Frieden, P., 283.
Fries, H., 283, 536, 554.
Frontón, 43.
Frutos, E., 15, 30.
Fuentes, M. de, 269.
Fuficio, 539, 547.
Fuller, R., 117.
Fumet, S., 278, 279.

**Galati, L.**, 607.
Galeno, 352, 353.
Galileo, 231, 505,
Galligo, M., 609.
Gancho, C., 129.
Gaos, V., 441.
Ganivet, 500.
García, F., 279.
García Bacca, 598.
García Blanco, 486.
García Cordero, M., 117.
García de la Fuente, O., 102, 129.
García-Hoz, 130.
García Lamadrid, 129.
García Martínez, A., 277.
García Miralles, M., 129.
García Motente, M., 598.
Gardeil, A., 166, 172, 173.
Gardet, L., 120.
Garganta, 283.
Garrigou Lagrange, 216.
Gassendi, 98, 379, 380.
Gaunilón, 214.
Gavigán, J. J., 102.
Gavio Basso, 334.
Gedda, L., 282.
Geiger, L. B., 420.
Gelasio (San), 5, 7.
Gelio, A., 530-533, 542, 543, 551-554, 560.
Genadio de Marsella, 5, 6.
Gentile, G., 131, 228, 382.
Germain, J., 598.
Gerson, 235.
Giacomini, 127.
Giacon, C., 77, 390, 499, 630.
Giannini, J., 450.
Gide, 97, 98.
Gilson, Et., 98, 224, 308, 316, 319, 334, 518.
Giono, J., 625.
Giorgi, C., 131.
Giovanni, P. G. de, 113.
Giuliano, 451.
Goethe, 619.
Goitia, J., 407.
Goldrunner, J., 427.
González, Ceferino, 416.
González, J. M.ª, 129.
González Leonardo, 102.
González Álvarez, 114, 269, 422, 423, 598.
González Posada, 501.
González Ruano, 96.
Gorgias, 34.
Graciano, 7.
Granell, M., 598.
Graneris, G., 414.
Granero, J. M., 430.
Gratry, A., 156.
Green, W., 417.
Greene, Grahan, 279, 444.
Gregorio, O., 629.
Gregorio Magno (San), 262.
Gregorio de Tours (San), 7.
Grua, G., 418.
Gruppe, 540, 544.
Guardini, R., 273, 277.
Guerra y Sánchez, R., 438.
Guerrero, E., 630.
Guicciardini, 235.
Guillén, J., 26.
Guilloux, P., 439.
Guimet, F., 420.
Guitton, J., 283.
Gutiérrez, David, 127.
Gutiérrez Lasanta, 118, 270.
Guy, Alain, 597-599.
Guzzo, A., 77, 449, 612.
Gwynn, A., 283.

**Hackett, B.**, 127.
Hahn, 549, 550.
Haidenthaller, M., 335, 348.
Hales, A. de, 128.
Hammer, J., 613.
Handel, 108.
Hartmann, A., 616.
Hartmann, N., 67.
Haydn, 108.
Hayen, 266.
Hatzfeld, 439.
Hegel, 20, 112, 215, 225, 226, 232, 238, 239, 242, 368, 373, 382, 398.

Heidegger, 15, 22, 24, 28, 178, 179, 371, 422.
Heimsoeth, 155, 156
Heinze, 364.
Heisemberg, 485.
Hendrix, E., 127.
Henry, A. M., 424.
Heráclito, seudo, 333, 344, 349, 350.
Herling, G. von, 171.
Hermes el egipcio, 357. 358.
Hernández, Justo, 621.
Herodoto, 552.
Herófilo, 551.
Hesiodo, 333, 335, 356, 338, 340, 350, 351.
Hessen, J., 319.
Hettinger, 609.
Heydte, 131.
Heymans-Wiersma, 16, 17.
Hierro, J., 169.
Hipócrates, 545, 546.
Hipólito (San), 622.
Hobbes, 226, 235, 236.
Hölderlin, 16, 24.
Holzer, 549.
Hommel, H., 334.
Homero, 124, 333, 556.
Honan, U., 415.
Hooke, S. H., 267.
Horacio, 34, 63.
Huarte, J., 598.
Hughes, R., 107.
Hugo, 96.
Hugo de S. Víctor, 157.
Huici, M. M., 620.
Hume, 225, 236.
Husserl, E., 21, 86, 158, 266, 267, 371, 390, 391.

**Ignacio de Loyola (San)**, 111, 112, 275, 621.
Ignacio M.ª de la Eucaristía, 260.
Incardora, N., 257.
Isidoro (San), 7, 13, 530 550, 556, 573.
Iturrioz, 129.

**Jaeger**, 223.
Jankèlèvitch, 17.
Jansenio, 235.
Jaspers, K., 11.
Javierre, A. M., 129.
Jeeb, E. y R., 437.
Jenofonte, 66.
Jerónimo (San), 5, 6, 8, 12, 529-532, 537.
Jerphagnon, L., 434.
Jiménez Duque, B., 129.
Jolivet, R., 266, 308, 310, 420.
Jordán de Sanjonia, 128.
Joseph-Arthur, S., 31, 48.
Jousse, 46.
Jovellanos, 97.
Juan (San), 495, 512.
Juan de la Cruz (San), 120, 186, 368, 422, 577.
Jullian, 618.
Justino (San), 6, 352, 622.

**Kabitz**, 418.
Kalmann, A., 540, 542.
Kant, 64, 72, 82, 182, 183, 222, 225, 228, 234, 238, 241, 242, 370, 379, 419, 576.
Kierkegaard, S., 619.
Kleutgen, 216.
Knecht, F, J., 624.
Koehler, L., 437.
Krings, H., 274.
Krohn, 539, 540.
Kroll, W., 544, 545.
Kuiters, 127.

**Labriolle, P. de**, 9.
Lacey, 268.
La Cierva y Penafiel, J. de, 562.
Lactancio, 343.
La Fuente, A. M. de, 428.
Lafuma, L., 273.
Laín Entralgo, 179, 421, 476, 491, 502, 504-507.
Lais, H., 609.
Lambot, C., 417.
Langkavel, B., 334.
Laplace, 70.
Lat. L., 623.
Lattanzi, U., 629.
Laurand. 37.
Lauras, A., 102, 348.
Lavelle, 434.
Leal, J., 129.
Leclercq, J., 113, 114.
Leibniz, 21, 215, 227, 228, 234, 241, 244, 418.
Le Grux, F., 279.
Lekeux, M., 622.
Le Landais, M., 348.
Lelotte, 117.
León XIII, 267.
Lepidi, 416.
Le Senne, R., 422, 434.
Lessing, T., 57, 99.
Liberatore, 340.
Licencio, 561-564.
Llamera, 283.
Llanos, J. M., 624.
Llorens y Barba, 598.
Lobato, A., 423, 451.
Locke, 225-228, 232-236.
Longino, 620.
Loosen, 616.
López Gallego, R., 129.
López Ibor, 598.
López Ortiz, 260.
López Riocerezo, J. M., 102.
Lorson, P., 444.
Lotz, J. B., 616.
Lowe, 7.
Lucilo. 553.
Luis de León, Fr., 116, 263, 423, 295, 598, 614.
Lull, R., 207, 598.
Lumbreras, 276, 282.
Lutero, 111, 112, 228, 380.
Lydus, J., 352.

**Macchiavelli**, 228, 231, 234, 235.
Machado, A., 114, 179, 180, 422.
Macrobio. 334-341, 351, 550, 560.
Madariaga, S. de, 518.
Maeztu, R. de, 495.
Maillo, A., 630.
Maillot, 279.
Malebranche, 215, 235, 241, 244, 418.
Manilo, 544.
Maquiavelo, 586.
Marañón, G., 598, 621.
Marc, A., 420.
Marcel, G., 178, 179, 185, 277, 381, 422, 450.
Marco Aurelio, 109.
Mariand, J. de, 598.
Mariani, H., 113.
Mariani, V., 113.
Marín Alonso, J., 129.
Marina, B., 129.
Maritain, 109, 110, 278, 610.
Marmión, C., 620, 626.
Marquina, E., 278.
Marrou, H., 36, 46.
Martínez, L. M.ª, 445.
Martínez Morán, F., 102.
Marx, 408.
Masi, R., 450.
Masino, Víctor, 115, 120-123, 263, 271, 274, 439, 618.
Matassi, 629.
Maura, A., 501.
Maura, Duque de, 502.
Máximo, Valerio, 540.
Máximo de Tiro, 363.
Mc. Gregor, F. E., 177-187.
Medici, N. 107.
Meillet-Vendryes, 35.

Malanchton, 235.
Mena, J. de, 278.
Mendel, 484.
Méndez Bejarano, 598.
Menéndez Pelayo, 116, 422, 451, 500, 506, 598.
Mérida, J., 253.
Meridier, L., 34, 37, 38.
Merton, Th. 263, 264.
Messineo, 131.
Meyer, F., 97
Mezger, H., 267.
Miguel, R. de, 481.
Mikhail, F., 420.
Milburn, L. P., 9.
Millán Puelles, 284, 598.
Mindán, M., 284.
Minucio Félix, 345.
Mirabent, F., 598.
Mitterer, A., 603.
Mohrmann, 417.
Monceaux, 348, 618.
Monsegú, 129.
Montanari, 131.
Monteforte Toledo, 96.
Montesquieu, 235.
Montherlant, 443.
Montlucard, 410.
Montserrat, C., 622.
Morando, D., 612.
Moreau, J., 48, 418.
Moreira da Sá, 131.
Moro, 235.
Morton, 268.
Mozart, 107, 108.
Müller, M., 276, 277.
Munárriz, J., 97.
Münzer, 539, 544, 545.
Muñoz-Alonso, A., 77, 87, 102, 110, 114-118, 121, 122, 130-133, 260 262, 265, 267, 269, 271, 273, 282, 367-375, 413-416, 420-424, 449-451, 598, 599, 611-613, 616, 629, 630.
Muñoz Hidalgo, 440.
Muñoz Iglesias, 129.

**Nazario de Sta. Teresa,** 102.
Nedoncelle, 283.
Nemesio, 353.
Neri, B., 131.
Nerval, G. de, 96.
Newman, 283, 427.
Nicol, E., 598.
Nicomano, 560.
Niel, E., 420.
Nietzsche, 238.
Noblot, H., 353.
Nock, A. D., 357, 363.
Nonio, 530, 532.
Nosengo, J., 130, 282.
Novello, V., y M., 107, 108.

**Oaara,** 626.
Obersteiner, 102.
Ocello Lucano, 119.
Ockam, 220, 227.
Oder, 542, 543.
Ohmischen, 540, 543.
Olerud, A., 334.
Olgiati, 379, 623.
Oltra, M., 129, 276.
Ongay, J., 439.
Orchard, B., 117.
Ordóñez Ancín, 439.
Orígenes, 345, 352.
Orosio, P., 5-13, 102, 282.
Oroz, J., 102, 108, 109, 116, 124, 133, 259, 261, 264, 267-270, 272-279, 418, 421, 425, 431, 435-438, 442, 444, 605, 617, 619-622, 625, 626.
Ortega Gasset, J., 373, 422, 482, 486, 500, 505, 598.
Ospina, 506.
Ottaviani, 629.
Otón de Frisinga, 6-8, 102.
Overhage, P., 616.
Oyarzun, R., 506.

**Pablo (San),** 63, 64, 156, 254, 267, 282, 355, 422, 428, 429, 480, 483, 495, 518, 618.
Pablo el Diácono, 6, 7.
Padovani, U., 77, 78, 102, 449.
Palacios, L. E., 283, 598.
Palaefatos, 350.
Palazzini, P., 629.
Papini, 101, 112, 119, 120.
Paratore, E., 261.
Pareyson, L. 130.
Parry, Th. J., 308.
Pascal, 168, 226, 234, 235, 272, 273, 588.
Pavlov, 445.
Payeras, F., 425.
Pecci, Gard., 198.
Pedro (San), 422, 495.
Péguy, 97.
Pellegrino, M., 112, 438.
Pelloux, 450.
Pemán, 495, 500.
Penasa, 132.
Pende, N., 258, 259, 451.
Penna, A., 127.
Pepin, J., 331-365, 420.
Pérez Ballestar, 598.
Pérez y López, 97.
Pérez de Oliva, 598.
Pérez de Riesco, 114.
Pérez de Urbel, 506.
Perl, C., 102.
Particone, 612.
Peters, J., 436.
Petersen, 483.
Petrarca, 156.
Petruzzelis, 86, 130.
Pettazzoni, 123, 124.
Philippon, O., 445.
Phillot, H. W., 8.
Picasso, 279.
Pildain, A. de, 253.
Pío XI, 265.
Pío XII, 253, 406, 408, 445, 449, 606, 616.
Piolanti, A., 132, 629.
Piquer, A., 598.
Pitágoras, 119, 369, 563, 567.
Pizzardo, 629.
Pla y Deniel, E., 253.
Planchard, 130.
Platón, 66, 116, 185, 197 200 208, 210, 212, 219-223, 246, 261, 309, 334, 337, 344, 351-353, 364, 265, 370, 371, 391, 419, 514, 519, 583, 571, 606, 620.
Plauto, 553.
Plebe, 382.
Plinio, 539-551, 557, 560.
Plinval, G. de, 132.
Plotino, 200, 309, 363.
Plügge, H., 422.
Pohlenz, 563, 537.
Polemon, 365.
Ponteil, F., 132.
Poppe, W., 540, 544, 547, 548.
Porché, A., 96.
Porfirio, 261, 347, 358-565, 559.
Posidonio, 436, 537, 545, 554, 565.
Potthast, 7.
Praechter, 554.
Preschac, Fr., 353.
Prisciano, 533.
Proast, 97.
Probst, 544-546.
Proclo, 158, 202.
Propercio, 115, 116.
Próspero de Aquitania, 8.
Protágoras, 656.
Proust, M., 97.
Prudencio, 495.
Przywara, 183, 283,
Puller, 268.
Pusineri, 414.

**Quasten, J.,** 417.
Quintana, 97, 98.
Quintiliano, 32, 35, 115, 559.

**Rábano Mauro,** 451.
Raemacker, L. de, 259.
Rahner, C., 617.
Ramón Turró, 423, 598.
Ramos, J., 129.
Ramuz, 279.
Rand, E. K., 9.
Ranke, 476.
Rapisarda, 261.
Ravá, A., 612.
Raymond, M., 273, 274, 442.
Raymond, I. W., 8.
Recupero, F., 619.
Reeh, R., 549-552.
Regnier, 37.
Reinhardt, 358.
Reinoso, F. J., 97.
Reitzenstein, 568.
Renan, A., 46.
Renoirte, 268, 269.
Reta, J. O., 427, 432-434, 438-443, 620-626.
Riber, L., 308.
Richter, 111.
Ricoeur, 420.
Rigobello, 241-247.
Rimbaud, 97, 98.
Rintelen, F. J. von 133.
Ritschl, 529, 532, 533, 537, 544, 547, 562.
Riva, C., 611.
Rivas, 278.
Robison, N. H. G., 616.
Rodon Kiemensiewicz, 430.
Rodríguez, Isidoro, 129.
Rodríguez, M. T., 258, 367, 414, 416, 428, 445.
Roger, J., 961-99.
Roig Gironella, J., 598.
Rojas, J., 624.
Roland-Gosselin, 383.
Roldán, A., 413.
Rolland, R., 97.
Romanelli, P., 112.
Romanis, U. de, 128.
Romanones, Conde de, 501.
Romeo, A., 127.
Romero, A., 630.
Rondet, H., 102, 348.
Rosé, B., 450.
Rosé, H. J., 123.
Rosembach, 485.
Rosmini, A., 81, 265, 414-416, 423, 611, 612.
Ross, D. J. A., 7.
Rossi, G. 428.
Rougemont, F., 409.
Rousseau, 231, 235.
Roustang, R., 420.
Royo Marín, 283.
Royo Villanova, 501.
Rubio Álvarez, F., 102.
Ruiz del Castillo, 501.
Ruiz Garrido, 111, 271, 427, 616.
Ruske, L., 552.
Russel, B., 117, 419.
Rutten, C., 420.
Ruysbroek, 162.

**Sabuco,** 598.
Sabunde, R. de, 598.
Sagües y Muguiro, D., 623.
Saint-Evremond, 98.
Saint Martin, 97.
Saiz, J. M., 129.
Salaverri, J., 129.
Salguero, J., 117.
Salimbene, Fra., 7, 10.
Salviano de Marsella, 8, 12.
Sánchez Barbero, F., 97.
Sánchez Gil, M., 121, 122.
Sánchez Mazas, M., 598.
Sánchez de Muniain, 598.
Sanna, G., 156.
San Sebastián, C., 625.
Santos, A., 111.
Sanz del Río, J., 598.
Sarti, S., 377-398.
Sartre, 28, 226, 266, 277, 373, 422.
Sauras, E., 129.
Sauvage, M., 613.
Schanz, M., 5, 6, 9, 609.
Scheler, 599.
Schelling, 583.
Schiller, 619.
Schlegel, 97.
Schleiermacher, 68.
Schmaus, 518.
Schmeckel, 543.
Schneider, 271.
Schoekel, 426.
Shopenhauer, 67, 238.
Schrödinger, 485.
Schumacher, 271, 272.
Schwarz, 348.
Sciacca, F., 55, 79, 102, 132, 189-195, 258, 264, 265, 273, 310, 311, 316, 378, 449, 605, 612.
Semmelroth, 616.
Sénacour, R., 97, 283.
Séneca, 116, 353, 536, 537. 557, 565.
Septimio, 539, 547.
Sertillanges, 216.
Servio, 348.
Sesmat, A., 420.
Severi, 451.
Sevilla Andrés, D., 102, 499,
Sevilla Blanco, F., 57, 76.
Sextus Empiricus, 337, 353, 537.
Shackleton Bailey, 115.
Shakespeare, 63, 119.
Silverio de Sta. Teresa, 506.
Simard, G., 449.
Simone, L. de, 112.
Simonetti, M., 272, 273.
Simplicio, 338.
Skutella, 605.
Sócrates, 66, 67, 370, 371, 583, 613.
Sófocles, 61.
Solana, M., 598.
Solino, 560.
Sorano, Valerio, 343.
Spaventa, 228.
Spearman, 121.
Spengler, 11.
Spiazzi, 128, 450, 614.
Spiegelberg Horno, 439.
Spinoza, 58, 60, 62, 225, 228, 241, 418.
Spirito, U., 377-379, 385, 389, 393, 612.
Spörl, J., 102.
Staël, 96-98.
Stauffer, E., 269, 270.
Stefanini, 77, 79, 81, 83, 84, 449, 612.
Steinmann, 429.
Stobeo, 338, 352, 364.
Straneo, 84.
Straub, J., 102.
Strowski, 273.
Suárez, F., 116, 220-223, 479, 598, 630.
Suárez, P. L., 129.
Sutcliffe, 117.
Svoboda, 133.
Sydney Cockerell, 276.
Szado, T., 512, 517.

**Tales de Mileto,** 66, 263.
Tannery, 545.
Tejero, D., 499.
Telesio, 266, 228, 231, 234.
Templier, 272.
Teofrasto, 565.
Terencio, 34.

Teresa de Jesús (Sta.), 170, 275, 577.
Tertuliano, 33, 79, 335, 337-341, 347, 348, 361, 362.
Tescari, H., 112.
Theiler, W., 354.
Thibaut, R., 626.
Thibeau, H., 419.
Thomasius, 418.
Thomson, 121.
Thonnard, F. J., 102, 315, 416.
Thurstone, 121.
Tissot, T., 623.
Todolí, J., 598.
Tomás de Aquino (Sto.), 79, 80, 85, 109, 121, 128, 158, 166, 172, 179, 207, 208, 212, 215-224, 245, 246, 266, 274, 277, 309, 317, 320, 329, 391, 415, 416, 422, 423, 449, 587, 603-608, 611, 618, 624.
Tonner, N., 127.
Toral Peñaranda, C., 269, 624.
Torra y Bages, 618.
Tosti, A. N., 271.
Tourneur, Z., 273.
Tovar, A., 115.
Toynbee, A. J., 11.
Trapé, A., 127, 450.
Trasímaco, 34.
Traversa, 282.
Tresmontant, C., 428.
Treviño, J. G., 428.
Tucídides, 7, 552.

**Ubicta, J. A.,** 129.
Unamuno, 57-76, 97, 253, 254, 271, 273, 422, 423, 485, 486, 491, 500, 598.
Urlichs, 540, 543.
Urs von Balthsar, H., 265.

**Vaca, C.,** 102, 127, 280.
Valbuena-Salvá, 481.
Valéry, P., 98, 279.
Valverde, J. M., 28.
Valle Inclán, 500.
Vandenberghe, B., 606.
Van der Meersch, 434.
Van Houtryve, 621.
Van Ivanka, 131.
Van Steenberghen, 423.
Vasari, 228.
Vázquez de Mella, 500.
Vega, A. C., 49, 102.
Velleio, 333.
Verdú, P. L., 102.
Verheylezon, L., 432.
Verlaine, 97.
Veuthey, 518.
Viatte, A., 96, 97.
Vico, J. B., 167.
Victorino, M., 531.
Viglino, 450.
Vila Selma, J., 99.
Villaespesa, 278.
Villanueva, M., 129.
Villuendas, L., 253.
Vinet, 69.
Violardo, 629.
Virgilio, 10, 32, 34, 102, 119, 341, 343-345.
Vitoria, F. de, 598.
Vitruvio, 530, 535, 539-543, 547, 548, 560.
Vives, L., 102, 598.
Vogt, C., 70.
Voillaume, R., 625.
Volvekens, B., 128.
Vona, C., 629.
Vries, J. de, 616.

**Walgrave, J. H.,** 283.
Weber, 549.
Weil, 568.
Weiss, 609.
Wennemer, C., 616.
Werner, Becker, 283.
Wernsdorf, 562.
Wessner, 558, 560.
Willan, M., 283.
Wilmans, 568.
Wiseman, F. J., 264.
Wohl, L. de, 608.
Woodruff, 283.
Wust, P., 576-596.

**Xenócrates,** 363-365.
Xiberta, B. M., 129.
Ximénez de Sandoval, F., 273, 274, 440, 442.
Xirau, J., 598.

**Yela, M.,** 121. 284.
Ypma, E., 435.

**Zameza,** 114, 115, 128, 449.
Zangemeister, 7.
Zaragüeta, 49, 55, 102, 130, 131, 450, 476, 598.
Zenón, 345, 365, 536.
Zigliara, 416.
Zoilo, 542.
Zolli, 451.
Zubiri, J., 179, 598.
Zumkeller, R., 127.
Zunini, 450.

* **AGUSTÍN, San.**

*Ideario.* (Selección y estudio de Agustín Martínez.)

Buenos Aires, México (ESPASA CALPE ARGENTINA, S. A.) (1946), 228 págs.

(En las págs. 11-81 hay dos estudios, sobre «El saber agustiniano» e «Iglesia y Mundo».)

* **AGUSTÍN, San.**

*El sermón de la montaña.* (Traducción de Juan Cortés del Pino.)

Buenos Aires (EMECÉ EDITORES, S. A.) (1945), 222 págs.

* **AGUSTÍN, San.**

*Doctrina de vida espiritual para todos los días del año.*

Buenos Aires (EMECÉ EDITORES, S. A.) (1944), 2 vols., 678-674 págs.

(Es la traducción por Jesús de la Torre, con prólogo de Antonio Vallejo —34 págs.— de la obra latina *Divus Augustinus, vitae spiritualis magister*, publicada en 1727 por el P. Félix Mayr.)

* **BELGODERE, Francisco Javier A.**

*San Agustín y su obra.*

México (EDICIONES AGUSTINIANAS) (1945). 284 págs.

* **BOYER, Carlos.**

*San Agustín. Sus normas de moral.* (Traducción de la obra francesa «*Les moralistes chrétiens: St. Augustin*», por C. E. L.)

Buenos Aires (Edit. EXCELSA) (1945), 240 págs.

**CANALS, Juan.**

*La justicia según San Agustín.*

en «La Ciudad de Dios», El Escorial, 159 (1947), pp. 485-512.

* **CÁDIZ, Luis M. de.**

*San Agustín. La vida y la doctrina.*

Buenos Aires (Edit. ATLÁNTIDA, S. A.) (1944), 276 págs.

* **CILLERUELO, Lope.**

*El monacato de San Agustín y su Regla.*

Valladolid (Impr. AGUSTINIANA) (1947), 512 págs.

**CILLERUELO, Lope.**

*Teoría agustiniana de la sensación.*

en «Revista Portuguesa de Filosofía», Coimbra, 3 (1948), pp. 51-86.

**CILLERUELO, Lope.**

*El escepticismo de San Agustín.*

en «Arbor», Madrid, 7 (1947), pp. 29-46.

**DAIMAU, José María.**

*Un punto difícil de exégesis agustiniana.*

en «Estudios Eclesiásticos», Madrid, 23 (1949), pp. 59-65.

(Sobre las obras de los infieles.)

*** FABO, Pedro.**

*San Agustín, de joven.*

Madrid (Edit. VOLVNTAD, S. A.) (1931), 436 págs.

**GUTIÉRREZ, David.**

*La bibliografía del último decenio en torno a la escolástica agustiniana.*

en «La Ciudad de Dios» (El Escorial), 156 (1944), pp. 17-46.

**HIDALGO, Jacinto.**

*El concepto de imperio en San Agustín.*

en «Arbor», Madrid, 1 (1944), pp. 430-438.

**IBEAS, Bruno.**

*Problemática social agustiniana: Concepción imperialista del Estado.*

en «Rev. Internacional de Sociología», Madrid, 3 (1945), pp. 153-174; 303-335

**ITURRIOZ, Jesús.**

*El hombre y su metafísica: Ensayo escolástico de antropología metafísica.*

Madrid (Edit. ALDECOA) (1943), XII-312 páginas.

(Es una interpretación existencialista de la metafísica agustiniana, de la que se ocupa especialmente en las págs. 21-86.)

**LANSEROS, Mateo.**

*El Derecho y el Estado en San Agustín.*

en «Revista Española de Derecho Canónico», Salamanca, 1 (1946), pp. 521-530.

* **MÁRTIL, Germán.**

*La tradición en San Agustín, a través de la controversia pelagiana.*

Madrid (C. S. I. C.) (1943), 240 págs.

**MARTÍNEZ, Agustín.**

*Iglesia y Mundo.*

en «Estudios», Santiago de Chile, no. 117, (oct. 1942), pp. 34-43.

**MARTÍNEZ, Agustín.**

*Historia y vida, según San Agustín.*

en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Argentina) (1949), tomo III, pp. 1984-1987.

**MUÑOZ VEGA, Pablo.**

*Il mistero dell'essere e del destino umano nell'agostinianesimo e nell'essistenzialismo.*

en *Esistenzialismo: Acta Pontificiae Academiae Romanae Sti. Thomae Aquinatis,* vol. XIII, Roma (1947), pp. 218-227.

**PELLEGRINO, Michele.**

*Di un manoscritto sconosciutto delle Confessioni.*

en *Estudios de Filología e Historia Literaria* (Homenaje al P. Félix Restrepo), Bogotá (1949), pp. 308-321.

**POSSIDIUS.**

*La Vida de San Agustín.*

en «Revista de Occidente», Madrid, t. 31, año IX (1931), pp. 52-100.

(Trad. al castellano por vez primera (sic) de la versión alemana, hecha poco antes de su muerte por A. von Harnack, edit. en Preussischen Akademie der Wissenschaft, de Berlín.)

* **QUEIROLO, Agostino.**

*San Agustín.* (Trad. española.)

Madrid (E. P. E. S. A.) (1945), 252 pags.

**REY ALTUNA, Luis.**

*Las dos ciudades de San Agustín: una teología de la Historia.*

en «Cristiandad», Barcelona, 1 (1944), páginas 182-184.

*** REY ALTUNA, Luis.**

*Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín.*

Madrid (C. S. I. C.) (1945), 200 págs.

**RIBERA MARÍN, Guadalupe.**

*El concepto de Ley eterna, Ley natural y Ley positiva en la «Ciudad de Dios» de San Agustín.*

en «Jus» (México), XVII (1947), pp. 121-127.

**SABANES, J. R.**

*La noción del tiempo en San Agustín.*

en «Cuadernos Teológicos», Buenos Aires, 18-19 (1956), pp. 129-135.

* **TRUYOL SERRA, Antonio.**

*El Derecho y el Estado en San Agustín*

Madrid (Edit. REV. DE DERECHO PRIVADO) (1944), 198 págs.

(Contine dos estudios. El primero, titulado «Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín» fué publicado en «Verdad y Vida», Madrid, 2 (1944), pp. 308-336; 513-531.)

**ZAMEZA, José.**

*El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el «Maximum illu», 1919.*

en «Missionswissenschaftliche Studien», Festgabe Prof. Dr. Iohannes Dindinger, Aquisgrán (1951), pp. 54-74.

**ZAMEZA, José.**

*Comentario Misional de la Encíclica «Mystici Corporis Christi», de S. S. Pío XII.*

Bilbao (Procura de la Misión de Wuhu), 4 ed. (1945), 40 págs.

(Contiene artículos publicados en «Catolicismo», de neto carácter agustiniano.)

* **ZAMEZA, José.**

*Rutas de luz: tu espíritu, tu amor y tu destino.*

Roma (1942), 478 págs.; 3 ed. Madrid (Biblioteca de espiritualidad) (1948).

(De tendencia espiritualista agustiniana.)

# AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

II — 1957 ENERO-MARZO MADRID — 5

**AVGVSTINVS** PUBLICARÁ EN SUS PRÓXIMOS NÚMEROS, ENTRE OTROS, LOS SIGUIENTES ARTÍCULOS:

CAPÁNAGA, V.: *San Agustín: La interioridad subjetiva.*

SCIACCA, M. F.: *La "violencia" del ser moral y el impulso "despiadado" del amor.*

RIGOBELLO, A.: *Teoría del conocer y fenomenología del espíritu en San Agustín.*

OROZ, J.: *Filosofía y Retórica.*

PELLEGRINO, M.: *El drama de San Agustín.*

BONAFEDE, G.: *La Duda agustiniana: Dios.*

Mc. GREGOR, F. E.: *Tiempo, Memoria y Esperanza: Notas para una Antropología agustiniana.*

SARTI, S.: *La conciencia como ontofanía problemática y las estructuras del ser.*

CASAS BLANCO, S.: *Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios.*

PÉPIN, J.: *San Agustín, crítico de la teología alegórica de Varrón.*

REDANÒ, U.: *El problema de la libertad, de San Agustín a Heidegger.*

---

DIRECTORES: Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A.
Adolfo Muñoz-Alonso (Catedrático de Universidad).

Toda la correspondencia relacionada con la Redacción de AVGVSTINVS intercambio de revistas, envío de libros para recensiones, etc., diríjase a:

SECRETARIO de REDACCIÓN: Fr. José Oroz, O. R. S. A.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

| | ESPAÑA | EXTRANJERO |
|---|---|---|
| Suscripción anual . . . | 100 ptas. | 150 ptas. o 4,00 $ USA |
| Número suelto . . . . . | 30 " | 40 " o 1,25 $ " |
| Número atrasado . . . . | 35 " | 50 " o 1,50 $ " |

ADMINISTRADOR: Fr. Miguel Muñoz, O. R. S. A.

---

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

CEA BERMÚDEZ, 59. — TELÉFONO 34 97 92. — MADRID